I FRAMMENTI

DEGLI

STOICI ANTICHI

ORDINATI TRADOTTI E ANNOTATI

DA

NICOLA FESTA

VOL. II

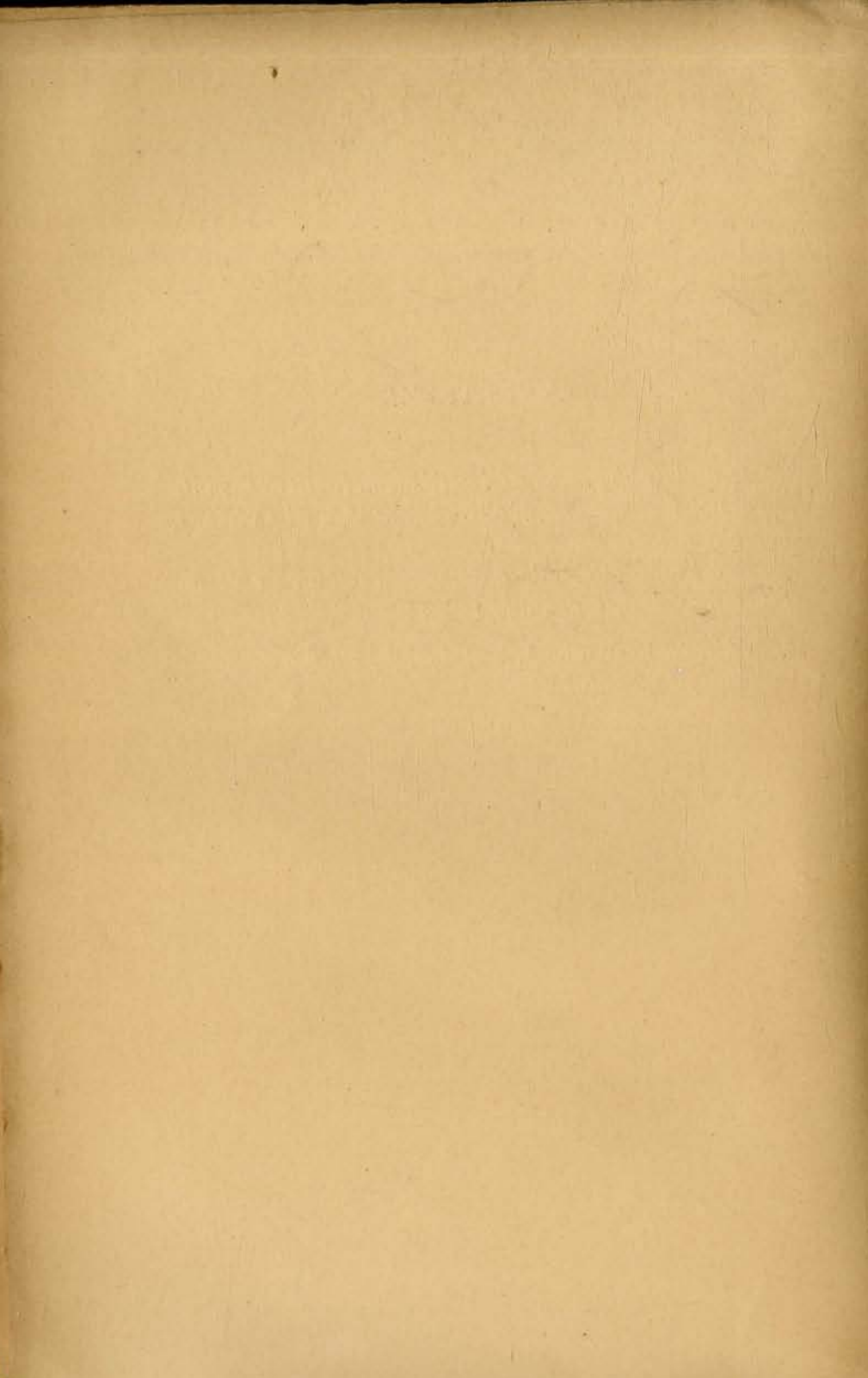
ARISTONE - APOLLOFANE - ERILLO
DIONIGI D'ERACLEA - PERSÈO
CLEANTE - SFERO

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1935

AVVERTENZA

Le notizie biografiche e i detti memorabili di Cleante saranno, insieme con quelli di Zenone e di Crisippo, raccolti nel III volume.

Per l'uso delle sigle e delle abbreviature vedi volume I, p. 125, e aggiungi:

RE = PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.*

ARISTONE

I

NOTIZIE SULLA VITA E SULLE OPERE

Introduzione.

Mi è parso necessario riordinare e illustrare le notizie raccolte dall'Arnim intorno alla vita e alle opere di Aristone, non perchè esse non siano in massima parte note e utilizzate dagli storici della filosofia antica, ma per venire in aiuto a chiunque si proponga di giungere a una sua personale convinzione risalendo alle fonti. L'importanza di una notizia può essere facilmente esagerata o sminuita quando si consideri a sè, cioè staccata dalla sua fonte. Le trattazioni moderne peccano spesso in questo, che le notizie vi appaiono come tutte sullo stesso piano; e chi volesse graduarle secondo la loro attendibilità, dovrebbe sobbarcarsi a un non lieve lavoro di verifica, riprendendo in esame le fonti una per una. Si preferisce in tal caso rimettersi all'autorità del trattato o del manuale che si ha sott'occhio: procedimento che esclude ogni progresso nella conoscenza della verità, e che poi si rivela anche inutile o insoddisfacente, se qualche differenza o divergenza appare tra un trattato e un altro.

Frammenti.

1 (333 A.). DIOCLE DI MAGNESIA presso DL, VII, 160.

Aristone di Chio, il calvo [a], soprannominato « la Sirena », durante una lunga malattia di Zenone, si allontanò dalla scuola stoica e si accostò a Polemone [b].

Riuscì ad avere una scuola propria [c], nel Cinosarge [d]; almeno Miltiade e Difilo [e] sono conosciuti come aristonei.

Aveva un'eloquenza persuasiva, ed era creato apposta per la moltitudine [f]. Perciò Timone [g] dice:

> Ed uno che l'origine traeva
> dal seducente parlatore Ariston.

a) *Phalanthos* è un primo soprannome, a quanto pare; l'altro, « la Sirena » dovette essergli dato dai suoi imitatori. Sulla calvizie v. quello che nel fr. **2** è detto circa la morte del filosofo. Il nome del padre era Miltiade, DL, VII, 36.

b) Polemone fu a capo dell'Accademia dal 314/13 al 270. Sue possibili buone relazioni con Cleante sembrano suggerite dal fr. **3** del περὶ χάριτος. Vedi CLEANTE, *Opere morali*, § 5.

c) Da ciò che segue appare chiaro che il termine αἱρετιστής non è nel senso usuale di « seguace » ma in quello di « iniziatore (o fondatore) di una setta ». Sul distacco da Zenone v. fr. **4**.

d) Il nome, oltre che al noto ginnasio in cui Antistene fissò la sede della scuola cinica, si estendeva a tutto un sobborgo a mezzogiorno di Atene, a breve distanza dalle mura. Comunque, è da ritenere che proprio nel ginnasio Aristone tenesse la scuola, mostrando anche in ciò la sua simpatia per i cinici. Cfr. IV, 1 e II, 1.

e) Niente sappiamo di questi due « aristonei ». Si può congetturare che Miltiade fosse addirittura un figlio di Aristone, essendo abbastanza frequente l'uso di dare al nipote il nome del nonno. Cfr. nota *a*.

f) Probabilmente la fonte primitiva di questa caratteristica è un elogio di Aristone secondo l'ideale stoico dello σπουδαῖος. Vedi, per es., *SVF*, III, p. 60 (CRISIPPO, fr. 630).

g) Fr. 61 W.

2 (333 A.). DL, VI, 160 [a].

È fama che, essendo calvo, sia morto per insolazione [b].

Ecco le opere che vanno sotto il suo nome:

Protreptici (discorsi esortatori), in due libri [c].

Sui dommi di Zenone [d].
Dialoghi.
Lezioni, [e] in sei libri.
Dissertazioni [f] *sulla sapienza*, in sette libri.
Dissertazioni amatorie [g].
Commentari sulla falsa opinione [h].
Commentari, in venticinque libri.
Memorie, [i] in tre libri.
Crie, [k] in undici libri.
Contro i retori.
Replica alle critiche di Alessino.
Contro i dialettici.
A Cleante.
Lettere, in quattro libri.

Ma Panezio e Sosicrate dicono che soltanto le lettere sono opera sua, e il resto appartiene ad Aristone Peripatetico [l].

2. *a*) Ho separato le notizie contenute in questo numero da quelle del n. 1, perchè qui sembra che DL non segua più Diocle.

b) V. n. 1, nota *a*, sulla calvizie di Aristone.

c) Con lo stesso titolo, sono ricordate opere di Persèo e di Crisippo. Di quest'ultimo Plutarco conosceva almeno tre libri προτρεπτικῶν ἢ περὶ τοῦ προτρέπεσθαι. Il secondo titolo fa pensare a questioni di metodo; e ciò sembra confermato dal fr. 761 (*SVF*, III, 188, 34) in cui Crisippo discute il valore pedagogico di un argomento di Platone. Di Cleante è citato un προτρεπτικός nell'indice di DL. Se ad esso potesse riferirsi (come sembra accennare l'A.) il fr. 567 (I, p. 129, 21), si potrebbe pensare che anche lì si trattassero questioni di programma e di metodo; ma vedi CLEANTE, *Opere morali*, Introduzione, n. 20. Invece, un altro fr. di Crisippo (n. 753; III, p. 187, 10) è diretto a combattere pregiudizi e false opinioni, con argomenti stoico-cinici, da confrontare con ZENONE, II, 15, 16 F.

d) Sospetto che non si tratti di un'opera a sè, ma di uno schiarimento o di un sottotitolo del precedente προτρεπτικῶν β', o anche delle σχολαί nominate poco dopo. Vedi il cap. II, *Lezioni*. Cfr. la nota precedente verso la fine.

e) Σχολαί, si potrebbe tradurre nel nostro linguaggio moderno «Problemi», che però non sarebbe termine chiarissimo. Sull'uso delle Scholae c'illumina CICERONE, *Tusc.*, I, 8: «dierum quinque *scholas*, ut Graeci appellant, in totidem libros contuli. Fiebat autem ita ut cum is qui audire vellet dixisset quid sibi videretur, tum ego contra dicerem»; e *De fin.*, II, 1: «ne me tamquam philosophum putetis *scholam* vobis aliquam explicaturum... Eorum erat iste mos qui tum sophistae nominabantur, quorum e numero primus est ausus Leontinus Gorgias in conventu poscere quaestionem, id est iubere dicere qua *de re quis vellet audire*». Dal seguito di questo passo di Cicerone si vede che questa nuova forma di «schola» fu introdotta nell'Accademia da Arcesila. Forse per imitazione degli Accademici, e per rispondere ai loro attacchi, ricorsero a tali «scholae» anche Aristone e

Persèo. Che per estensione sia stata detta σχολή ogni specie di lezione si può vedere, per es., da PLUTARCO, *De aud.*, 37 C. τὴν γενομένην μοι σχολὴν περὶ τοῦ ἀκούειν... ἀπέσταλκά σοι γράψας. E così, σχολὴν γράφομαι è il prendere appunti in una lezione. Id., *An seni g. r.*, 790 E νέος ἀναγνοὺς βίβλον ἢ σχολὴν περὶ πολιτείας ἐν Λυκείῳ γραψάμενος. Vedi il c. II, *Lezioni*.

f) Διατριβαί, la forma di insegnamento e di trattazione letteraria più usata dagli Stoici (Zenone, Persèo, Cleante, Sfero tra gli antichi, Epitteto fra i più recenti).

g) Tra gli scritti di Cleante (vedi appresso, CLEANTE, *Opere morali*, Introduzione, n. 21) è menzionata una «arte amatoria», tra quelli di Sfero (vedi in questo vol., p. 181) «dialoghi amatorii» e tra quelli di Crisippo «lettere amatorie» (un frammento in *SVF*, II, 1072). Sulla parte assegnata all'amore nell'etica e nella pedagogia stoica vedi, per es., ZENONE, I, **17** ss. F. Ma si poteva trattare di ben altro, come proverebbe il passo ora citato delle «lettere amatorie» di Crisippo, che comparisce (in Clemente Al.) insieme con un frammento di Zenone, da aggiungere a I, **16** F.

h) Non «sulla vanagloria», argomento che non sembra essere stato trattato di proposito dagli Stoici (un accenno può essere nell'οἴησις, di ZENONE, III, 23 F.), ma sulla κενὴ δόξα, «opinione infondata»; cfr. qui appresso, II, **7**, n. *a*.

i) Vien fatto di pensare a memorie del maestro Zenone. Cfr., ZENONE, I, F. Anche Persèo avrebbe composto un'opera con lo stesso titolo. Ma vedi soprattutto CLEANTE, *Libri fisici*, § 3.

k) Cioè «aneddoti morali». Cfr. ZENONE, XVI, F., dove è da osservare che non c'è ragione di affacciare dubbi su un titolo che troviamo indicato anche tra le opere di Aristone e di Persèo. Strano è piuttosto περὶ χρειῶν nell'indice delle opere di Cleante. Cfr. la nota *c* a proposito del titolo περὶ τοῦ προτρέπεσθαι.

l) Credo con l'A. che per un equivoco sia stata qui introdotta la menzione di Aristone di Ceo, che certo non potè mai essere creduto autore di opere «sui dommi di Zenone» e simili, indicate in questo indice di DL. Che le opere divulgate sotto il nome di Aristone fossero in massima parte compilazioni fatte dai suoi scolari, è molto probabile. Su questo abbiamo anche una testimonianza dallo stesso DL, proemio, 16 (I, p. 76, 1 A.): «alcuni dei filosofi non lasciarono commentari (minute, o appunti, delle loro lezioni), altri non scrissero, come, secondo certi autori, Socrate, Stilpone, Filippo, Menedemo, Pirrone,... e secondo certi altri, Pitagora, Aristone di Chio, salvo poche lettere».

3 (340 e 302 A.) [a]. DL, VII, 18.

Zenone, udendo il suo scolaro [b] Aristone ragionare tutt'altro che con garbo e talora in modo avventato e temerario, «Impossibile!» disse: «a meno che tuo padre ti abbia generato nell'ebbrezza». Per questo lo chiamava anche «ciarlone», egli che era di poche parole.

3. *a*) Il passo di DL è prima raccolto dall'A. fra i «detti memorabili» (ἀποφθέγματα) di Zenone, e poi tra i frammenti illustrativi della vita di Aristone.

b) Se l'aneddoto qui narrato è autentico, bisognerebbe concludere che A. non era tra gli scolari prediletti di Zenone. Ciò, del resto, avrebbe una con-

ferma nel fatto che poi Aristone piegò verso gli Accademici (vedi 1 con la n. *c*). Ma l'aneddoto ricompare presso Plutarco, *De liberis educandis*, p. 2 A., dove il motto è attribuito al cinico Diogene, e rivolto a un giovane ignoto.

4 (338 A.). Eratostene presso Strabone, I, p. 15.

Vissero contemporaneamente, entro le stesse mura e nella stessa città, i filosofi che furono in auge seguendo la scuola di Aristone e quella di Arcesilao [a].

4. *a*) Strabone, polemizzando contro Eratostene, gli rimproverava una certa debolezza di criterio per aver detto che Aristone « era in auge ». Come scolaro di Zenone, Eratostene avrebbe dovuto nominare il successore legittimo (Cleante) e non uno che era dissenziente da Zenone e non lasciava traccia nella tradizione della scuola stoica. La notizia che Eratostene sia stato scolaro di Zenone si trova nel solo Strabone. Se è, come generalmente si crede, esatta, e se, d'altra parte, non si può mettere in dubbio la testimonianza di Antigono (?) presto Ateneo (v. più giù, fr. 7 = 341 A.), si troverà abbastanza verosimile l'ipotesi che Eratostene seguisse Aristone, quando questi si staccò dal maestro. Ciò dovette accadere negli ultimi anni di Zenone, all'incirca tra il 264 e il 261. Cfr. Knaack in *RE*, VI, 359.

5 (334 A.). Temistio or., 21, p. 255 Hard.

Le divergenze parziali non impedirono ad Aristone di mantenere buoni rapporti con Cleante [a].

5. *a*) « Quando si accende la luce della verità, ne godono tutti pacificamente quelli che parteciparono a questa impresa (contribuirono con lo studio a scoprire la verità). Per questo Aristone aveva caro Cleante e con lui aveva scolari comuni ». Tenendo conto di questo passo di Temistio, ho ritenuto che il titolo πρὸς Κλεάνθην nell'indice di DL (v. n. 2) debba intendersi *Ad Cleanthem*, e non già *Adversus Cleanthem*. Il che non esclude la polemica scientifica tra i due, ma ne rende probabile il tono amichevole. Eratostene (v. sopra fr. 4) dovette probabilmente frequentare tanto la scuola di Aristone quanto quella di Cleante. Di Aristone non poteva accettare il cinico disprezzo per le dottrine fisiche e l'esclusivo attendere allo studio dell'etica, anzi dei soli principi etici fondamentali. Ma la forte personalità di Aristone s'imponeva per sè stessa al versatile ingegno e all'animo intraprendente di Eratostene, che compose anche una speciale opera intitolata *Ariston*. Vedi appresso, 7, nota *a*, e cfr. Knaack, l. c. e 385, 39 ss.

6 (336, 337, 339, 382 A.). *Index Stoicorum Herculanensis*, col. XXXV. Eliano, *V. Hist.*, III, 33. DL, VII, 182.

PLUTARCO, *Maxime cum principibus philosopho esse disserendum*, p. 766 C.

Ebbe grande successo come maestro [a] e godette di una notevole popolarità [b].

6. *a*) A ciò pare si riferisca il testo, pur troppo assai lacunoso, dell'*Index* di Ercolano: «la parola calda e sincera di A. guadagnava l'uditorio e lo portava all'entusiasmo, come in Omero (*Il.*, X, 482) Athena infonde ardore». Ciò viene confermato dall'aneddoto di Eliano: «L'auleta Satiro andava spesso alle lezioni del filosofo Aristone, e affascinato dalle sue parole, soleva dire (come Pandaro nell'*Iliade*, V, 215) 'voglio che mi taglino la testa, se non metterò questo mio arco nel fuoco fiammante', alludendo al suo flauto e in certo modo spregiandolo al paragone della filosofia».

b) L'aneddoto, in DL, conferma che la scolaresca di Aristone era numerosa: «Crisippo, rimproverato perchè non frequentava la scuola di Aristone, dove andavano in tanti, rispose: 'Se io badassi a quel che fanno i più, non mi sarei dato alla filosofia'». Infine, il motto seguente, riferito da Plutarco, s'intende solo se si pensa che l'insegnamento di Aristone dovette avere carattere popolare, alla portata di tutti: «Sentendo che i sofisti sparlavano di lui perchè ragionava con chiunque lo desiderasse, 'Magari' disse 'potessero anche le bestie intendere discorsi capaci di indurre alla virtù'». — Questo motto, che include un severo giudizio sulle scuole dei sofisti, colle loro pretese di alta cultura e di superiorità scientifica, caratterizza la tendenza alla propaganda tra le masse e la limitazione, voluta, ai problemi morali. Cfr. più giù, II, 1.

7 (341 A.). ATENEO, VII, 281 C.

Nella sua condotta fu notata qualche deviazione dalle rigide norme della filosofia stoica; per es., in quanto non si astenne dal cercare il piacere [a].

7. *a*) È citato un passo dello scritto di Eratostene intitolato *Ariston* (non, come si ritiene generalmente, cfr. KNAACK, l. c., dedicato a celebrare il maestro, ma, secondo me, per contrassegnare in qualche modo la materia trattata. Cfr. i titoli di dialoghi platonici, come *Fedro*, *Fedone*, ecc.): «una volta mi è accaduto di sorprendere anche lui nell'atto che sfondava il tramezzo tra la voluttà e la virtù, e faceva la sua comparsa nel corteo della voluttà».

8 (342 A.). TIMONE di Fliunte, fr. 64 W. (dal libro III dei *Silli*) presso ATENEO, VI, 251 B.

Aristone di Chio, scolaro di Zenone [a] si diede a fare la corte al filosofo Persèo, perchè questi era amico del re Antigono [b].

8. *a*) È probabile che Timone insistesse su questo punto, per far notare come Aristone deviasse dalle rigide dottrine del maestro.

b) S'intende Antigono Gonata (c. 319-239), di cui è noto l'amore per la filosofia stoica. Vedi Persèo, **2**, **3**, e cfr. Kaerst in Pauly-Wissowa, *RE*, I, 2417, 19 ss. — Sui rapporti di Aristone con Persèo, vedi anche Persèo, **8**.

9 (345 A.). DL, IV, 40.

Aristone fu tra quelli che trovarono da ridire sulla condotta morale e sui costumi di Arcesilao [a].

9. *a*) Nel passo di DL abbiamo un saggio dei soliti pettegolezzi intorno agli uomini illustri. Aristone è presentato come il principale critico, trovando nel filosofo accademico un corruttore della gioventù, un uomo sboccato e sfacciato e, d'altra parte, un ambizioso troppo dedito a cercare popolarità nel volgo. DL aggiunge un aneddoto, dal quale si ricava che i filosofi delle varie scuole si trovavano volentieri insieme in certe occasioni. Sicchè probabilmente la maldicenza di Aristone non fu tale da creare risentimento in Arcesilao. Quanto alla polemica scientifica, v. V, **1** e **2**; anch'essa si svolgeva in tono scherzoso.

10 (346 A.). DL, VII, 162.

Canzonava Arcesilao, una volta, quando, vedendo un toro mostruoso, che aveva l'utero: «Ahi!» disse: «ecco nelle mani di Arcesilao un argomento contro l'evidenza [a]».

E ad un accademico il quale sosteneva di non percepire cosa alcuna: «Neppure vedi chi ti siede accanto?» «No», disse quel tale. E lui:

«Chi t'accecò? Chi ti spense alla lampana il lume?» [b].

10. *a*) L'evidenza ἐνάργεια è propriamente un termine tecnico degli Epicurei. Ma qualcosa di analogo aveva un posto nella psicologia stoica (vedi Zenone, III, **21** F.), ancorchè il vocabolo non sia neppure registrato dall'Adler. Per il senso di questa facezia di Aristone importa poco stabilire se l'allusione sia agli stoici o agli epicurei: gli uni e gli altri erano bersaglio della critica di Arcesilao e tanto più nel caso di questa dottrina speciale in cui eran d'accordo tra loro.

b) Parodia o citazione parodica di un verso tolto da un componimento poetico in cui compariva Polifemo dopo la sua disgrazia. Cfr. Virgilio (*Eneide*, III, 635 ss.) *lumen... ingens... Phoebeae lampadis instar.*

II

LEZIONI

(Σχολαί)

Introduzione.

Mi sembra di poter accogliere in questo capitolo quei frammenti da cui è dato desumere la caratteristica dell'insegnamento di Aristone. Innanzi tutto appare il suo proposito di limitare l'attività filosofica al campo delle questioni morali (nn. 349-355 e 391 A.). In secondo luogo, egli segna dei limiti nella trattazione dell'etica stessa, attenendosi alla teoria pura e al semplice ragionamento, e rinunziando alle esortazioni e ammonizioni in cui la retorica soleva venire in aiuto alla filosofia (356-359 A.).

Le questioni speciali che appaiono dai frammenti concernono, prima di tutto, l'ἀδιαφορία, intesa da Aristone in un senso così rigido da superare lo stesso Zenone. Abbastanza svolto appare anche il tema del τέλος (351 s. A.). Gli altri frammenti si riferiscono alla virtù, che per Aristone non può essere che una (374-376 A.).

Si può essere in dubbio qua e là che i frammenti addotti appartengano ad altri degli scritti elencati nell'indice di DL, per es., allo scritto «Sui dommi di Zenone», come è forse il caso per i passi sull'ἀδιαφορία, 363-369 A. (v. fr. 4, n. [a]). I frammenti sulla falsa opinione, **6-8** (370-372 A.), possono essere attinti all'opera speciale su questo argomento; ma, dato lo stretto rapporto col tema dell'ἀδιαφορία, non abbiamo potuto escluderli da questo capitolo. Così, evidentemente, anche i frammenti che riguardano l'educazione e la scuola (v. IV, **2-7**) potevano essere riserbati a un capitolo diverso, per es., a quello dei protreptici, se i materiali per un tale capitolo non fossero così scarsi ed incerti. Vedi l'Introduzione al cap. IV.

Frammenti.

1 (353 [352-354 S.] A.). EUSEBIO, *Praep. Ev.*, XV, 62,7 [a].

La filosofia deve occuparsi soltanto delle questioni morali [b]. Queste, infatti, sono possibili e utili; laddove le ricerche intorno alla natura, tutt'al contrario, (prima di tutto) non sono conclusive [c], e poi, se anche ci si vedesse chiaro [d], non avrebbero in sè alcuna utilità. Noi non guadagneremmo niente (anche se potessimo sapere la verità) [e], ma neppure se potessimo levarci a volo più sublime di quello di Pérseo

sopra l'immenso mare e su la Pleiade [f]

e vedere con i nostri occhi il mondo intero e la natura universale com'è fatta. Chè non per questo saremmo più intelligenti o più giusti o più coraggiosi o più saggi, [e neppure forti o belli o ricchi], tutte cose senza le quali non si può esser felici. Onde aveva ragione Socrate di dire che le cose in parte sono al disopra di noi e in parte non ci riguardano: al disopra di noi le cose della natura, e cose che non ci riguardano ⟨le dottrine logiche⟩ [quelle dopo la morte] [g]. Solo le cose umane ci riguardano. Perciò, dato un addio alle speculazioni fisiche di Anassagora [e di Archelao] [h], egli non faceva che ricercare

il male e il ben che in casa sua succede [i].

E d'altra parte le teorie sulla natura non solo sono difficili e senza effetto [j], ma sono anche empie e contrarie alle leggi [k]; perchè per taluni gli dèi non esistono addirittura, per altri si riducono all'infinito, all'uno o all'ente, e a tutto fuorchè agli dèi riconosciuti [l]. E infine, la divergenza delle opinioni è grandissima: per gli uni l'universo è senza limiti, per gli altri è circoscritto; chi crede che tutte le cose siano in movimento, e chi nega addirittura il moto.

1. *a*) Nell'A. una certa confusione nasce dal considerare come frammenti distinti quelle che sono soltanto testimonianze diverse di uno stesso discorso. Prendo come base il testo di Eusebio, che è il più ampio e più adatto a darci un'idea dell'originale, quantunque sia palese anche qui l'opera di un sunteggiatore, e inoltre, come vedremo (cfr note *g*, *h*) non manchi qualche sospetto di interpolazione. Degli altri «numeri» dell'A. mi servo per chiarire e precisare, se è il caso, ciò che apprendiamo da Eusebio. Ecco, ad ogni modo, l'indicazione di tali fonti come si presentano nell'A.: 352 = Stobeo, *Ecl.*, II, 8, 13 W. (è un sommario), 354 = DL, VI, 103, e 355 = Cic., *Ac. pr.*, II, 123 (semplici accenni alla limitazione che Aristone s'era imposta, ai problemi etici). Inoltre, cfr. (per simili accenni) i passi indicati nella nota *a* del fr. **2**.

b) Eusebio, dopo aver citato l'opinione di Socrate, contraria alle ricerche ontologiche, aggiunge: «Dopo di lui Aristippo di Cirene e poi in seguito Aristone di Chio impresero a sostenere che si debbono trattare soltanto le questioni morali. Queste infatti» ecc. — Nel riassunto che segue, si può essere quasi certi che Aristippo è messo da parte, e ciò che noi leggiamo risale ad Aristone. Per Aristippo la limitazione ai problemi etici non è neppure tanto sicura, cfr. RP, 206, che cita Sesto Emp., *Adv. math.*, VII, 11; inoltre la tripartizione degli oggetti di studio rispetto al soggetto è concordemente (352 A. e in parte, 351, cioè DL, VII, 160) riferita come di Aristone. Che questi poi a sua volta la riportasse a Socrate, è pure possibile; laddove Aristippo, se avesse usata quella sentenza, difficilmente ne avrebbe citato l'autore. Infine, lo stile immaginoso di Aristone si può scorgere abbastanza chiaramente anche dal riassunto.

c) Se possiamo fidarci della nostra fonte, qui λόγος καταληπτός è «ricerca conclusiva» (prop. «comprensiva»), il cui contrario è ἀδύνατος, nel senso in cui gli stoici parlavano di ἀδύνατον ἀξίωμα, *quod nullam unquam suscipiat veritatem* secondo la spiegazione di Boezio, (v. Crisippo, *SVF*, II, 201). Più naturale sarebbe che Aristone avesse detto καταληπτικός, cfr. καταληπτικὴ φαντασία nella teoria di Zenone (III, **16** F.); giacchè καταληπτός in senso attivo è tutt'altro che probabile. Può anche darsi del resto, (v. la nota *d*) che il sunteggiatore abbia involontariamente fatta una confusione tra i λόγοι e i loro argomenti, in quanto questi ultimi possono veramente essere, o non essere, καταληπτοί nel senso usuale del vocabolo, cioè «afferrabili», tali da poter esser compresi e spiegati. La fusione dei due concetti non poteva essere in Aristone; basta riflettere a quanto è detto in fine, sulla empietà di tali indagini. Il giudizio di Socrate in questo campo, è reso da Aristone in modo conforme a quanto è detto da Senofonte, *Mem.*, IV, 7, 6 s.

d) εἰ καὶ ὀφθεῖεν «anche se fossero vedute» cioè riuscissero chiare ed evidenti. Il soggetto sottinteso dal sunteggiatore, o da lui omesso involontariamente, si vede chiaro presso Senofonte, l. c., τῶν οὐρανίων ᾗ ἕκαστα θεὸς μηχανᾶται φροντιστὴν γενέσθαι ἀπέτρεπεν· οὔτε γὰρ εὑρετὰ ἀνθρώποις αὐτὰ ἐνόμιζεν εἶναι οὔτε κτλ. Con τὰ οὐράνια indica tutto ciò che entra nel campo dei φυσικοὶ λόγοι. In *Mem.*, I, 1, 11, le stesse cose dette in modo più esplicito.

e) Mancano nel testo le parole da me aggiunte a scopo di chiarezza. Esse sono richieste specialmente da quell'ἀλλὰ, che segue. Il discorso acquista la vivacità caratteristica dello stile di Aristone. L'idea del volo a scopo scientifico, piacevolmente sfruttata da Luciano nell'*Icaromenippo*, ha probabilmente la sua prima origine in questa lezione di Aristone. Anche in Luciano quella idea si accompagna con la critica di tutti i filosofi intenti a cercare l'origine del mondo, la sua composizione e le sue leggi.

f) *Fragm. trag. adesp.*, 131 Nauck (dell'*Andromeda* secondo il Meineke). Il

vezzo di citare versi, condimento leggermente comico del discorso, è spiccato in Aristone, e passa, come è noto, nella forma tipica della diatriba.

g) Il sunteggiatore, o una fonte intermedia, o magari lo stesso Eusebio, avrà la responsabilità di una confusione qui prodottasi nel riferire il pensiero di Aristone. Le «cose dopo la morte» sono venute a occupare il posto spettante alla logica, nella consueta tripartizione della filosofia. Non ci può essere dubbio su questo punto: SENECA, p. 89, 13 (357 A.): *Ariston Chius non tantum supervacuas esse dixit naturalem et rationalem* (philosophiae partem) *sed etiam contrarias*; e questo confermano DL, VI, 103; SESTO, *Adv. math.*, VII, 12 e STOB., *Ecl.*, II, 8, 13 W. (vedi la nota *a*).

h) Archelao è stato probabilmente aggiunto (se proprio da Aristone, non so) in omaggio alla tradizione che lo voleva maestro di Socrate. SENOFONTE, l. c., parla del solo Anassagora. Vedi RP, 188 e 189.

i) *Odissea*, IV, 392; verso continuamente citato dagli stoici in tali discussioni.

j) «impossibile»; cfr. la nota *c*.

k) Lo Stato dell'antichità greca e romana è religioso, e quindi tutte le istituzioni religiose sono protette dalle leggi dello Stato.

l) Cioè dalle leggi e dalle consuetudini, che hanno anch'esse valore di leggi, specialmente in materia di fede. A Socrate, come è noto, si fece l'accusa di non rispettare i θεοὶ νομιζόμενοι e di introdurne degli estranei.

2 (359 A.) [a]. SENECA, *Epist.*, 94, 1-3, 5-17 [b].

Quella parte della filosofia che dà precetti speciali per ciascun ordine di persone, cioè che non forma l'uomo in genere, ma insegna al marito come debba condursi colla moglie, al padre come educare i figli, al padrone come governare i servi (parte da alcuni ritenuta come fondamentale, come la sola importante) [b2], è invece, di poco valore, non penetra nell'anima e racchiude ammonizioni futili e puerili [c]. Quello che giova soprattutto sono i principî generali della filosofia e lo stabilire in che consista il sommo bene. Chi ha compresa e imparata questa parte, da sè prescrive a sè stesso quello che ha da fare nei casi singoli. Come chi, avendo imparato a tirare fissando un bersaglio e adattando la mano a mandare il proiettile in una direzione voluta, una volta acquistata questa abilità, se ne serve poi allo scopo che vuole, perchè non ha imparato a cogliere in questo o quel bersaglio, ma dove gli pare; così, chi si è preparato per la vita intera, non ha bisogno di ammonimenti particolari, una volta istruito per il tutto, perchè non ha appreso il modo di vivere con la moglie o col figlio, ma il modo di vivere bene, e in questo si comprendono anche i doveri coniugali e paterni [d].

5 Se c'è davanti agli occhi un ostacolo che arresta la vista, quell'ostacolo va tolto. Se esso rimane, è fiato sprecato l'ammonire «farai il passo così», «manderai il braccio verso quella parte». Allo stesso modo, se qualcosa acceca l'animo e gli impedisce di vedere l'ordine dei suoi doveri, non conclude niente chiunque l'ammonisce «col padre ti condurrai così, con la moglie così». I precetti non serviranno a niente finchè l'errore è diffuso sulla mente; disperso l'errore, si vedrà subito quello che spetta a ciascun dovere. Altrimenti gli insegni come ha da comportarsi quando sia sano, ma 6 non lo rendi sano. È come se ad un povero tu insegnassi a far parte del ricco: come può riuscire codesto, finchè la povertà persiste?

A un affamato tu spieghi come abbia a comportarsi da sazio; vedi piuttosto di cavargli la fame che gli è penetrata fino al midollo dell'ossa! E il medesimo ti dico per i vizi tutti quanti sono: bisogna che essi stessi siano portati via; non già che si prescriva ciò che non si può fare finchè essi ri- 7 mangono. Se non dai il bando alle false opinioni di cui siamo infetti, nè l'avaro starà a sentire come va usato il danaro, nè il timido come va disprezzato il pericolo. Devi fare in modo che quello sappia che il danaro non è un bene e non è un male: devi mostrargli certi ricchi miserabili più degli altri; devi far sapere a quell'altro che ciò che fa paura a tutti non è così tremendo come la fama lo rappresenta: nè un dolore qualsiasi [e)], nè la morte; che spesso nella morte, a cui per legge di natura non è dato sottrarsi [f)], è un grande sollievo il fatto che essa non si ripete mai per nessuno [g)]; che nel dolore servirà per rimedio la resistenza dell'animo, il quale fa più leggiera a sè stesso ogni sofferenza sostenuta con fermezza: che il dolore ha l'eccellente qualità di non poter esser grande se si prolunga e non potersi prolungare se è grande [h)]; che bisogna ricevere con animo forte tutto ciò che la necessità della vita universale c'impone.

8 Quando con questi principî condurrai un uomo a contemplare la sua condizione, ed egli riconoscerà che la vita felice non è quella che segue il piacere, ma quella conforme alla na-

tura, quando egli aspirerà alla virtù come al solo bene che esista, fuggirà come unico male il vizio, saprà che tutto il resto, ricchezze onori salute forza potenza, è indifferente e non si può considerare nè come bene nè come male, colui non avrà bisogno di un consigliere per i singoli casi, di uno che gli dica: «va' avanti così», «fa' i tuoi pranzi così», «ecco quello che sta bene per un uomo, per una donna, per un marito, per uno scapolo». Tutte cose che, quanto più gli uomini sono diligenti nel ricordarle agli altri, tanto meno sono in grado di attuarle essi stessi. Questi sono gli avvertimenti che il pedagogo dà al ragazzo, la zia al nipote; e magari un maestro stizzoso insegna che non bisogna lasciarsi vincere dall'ira. Se vai in una scuola elementare, saprai che questi principî, discussi dai filosofi con grande sicumera, si trovano nei modelli che si danno a copiare agli scolaretti. 9

E poi [i], gli avvertimenti che darai riguardano cose evidenti o cose incerte? Le evidenti non hanno bisogno di chi le ricordi; e se uno suggerisce cose incerte, non è creduto. Sicchè è superfluo il dare precetti. Si può anzi dimostrarlo anche per quest'altra via [k]. Se quello che tu vuoi suggerire non è chiaro o è discutibile, dovrai sostenerlo con qualche prova: e se devi provare, gli argomenti di cui ti servi valgono di più, e bastano per loro stessi. 10

«Tratta così l'amico, così il concittadino, così il socio». Perchè? perchè è giusto. A me tutte codeste cose le insegna la teoria della giustizia. Lì trovo io, che l'equità è da cercarsi per sè stessa, che noi non siamo ad essa costretti dal timore o allettati dal guadagno, che non è uomo giusto chi in questa virtù cerca qualcos'altro all'infuori di essa. Quando mi sono persuaso di ciò e me ne sono compenetrato, a che giovano codesti avvertimenti che istruiscono chi è già istruito? Dare precetti a chi sa è superfluo, a chi non sa è troppo poco: perchè costui deve udire non solo il precetto, ma anche la ragione di esso. 11

Insomma, io dico, sono necessari i precetti a chi ha opinioni giuste sui beni e sui mali, o a chi non ne ha? Chi non ne ha non avrà da te alcun giovamento: le 12

sue orecchie sono maldisposte contro gli avvertimenti, sono state già occupate dalle opinioni volgari [l]. Chi ha un giudizio ben formato sulle cose da evitare o da cercare, sa come deve condursi, anche se tu non parli. Dunque tutta questa parte (precettistica) della filosofia si può sopprimere.

13 Se noi manchiamo [m], ciò avviene per due motivi: o c'è nell'anima una malizia contratta dalle false opinioni, o, se l'anima non è ancora guasta dagli errori, ha una certa tendenza ad errare e facilmente devia seguendo un'apparenza che la trae dove non deve andare. Dunque, o dobbiamo curare a fondo l'anima inferma e liberarla dai suoi difetti, o, mentre è ancora immune ma predisposta al male, dobbiamo sottoporla a una cura preventiva [n]. Per l'uno e per l'altro scopo provvedono le massime fondamentali; sicchè i precetti spiccioli [o] non servono a niente.

14 Inoltre, se diamo precetti a singole categorie di persone, ecco un'impresa inesauribile [p]: altri sono i consigli da dare a un capitalista, altri a un agricoltore, altri a un uomo d'affari, altri a un cortigiano, altri a chi avrà affetti verso i suoi eguali, altri a chi amerà persone inferiori a lui. In ma-

15 teria di matrimonio, consiglierai in che modo uno ha da vivere con una moglie sposata vergine, in che modo con una moglie che prima del matrimonio ebbe qualche relazione con un uomo, in che modo chi ha la moglie ricca, in che modo chi l'ha presa senza dote. O credi che non ci sia differenza tra una sterile e una feconda, tra una donna matura e una ragazza, tra una madre e una matrigna? Non possiamo abbracciare tutti i casi speciali; eppure ognuno di essi ha le sue esigenze. Invece, le leggi della filosofia sono brevi e comprendono tutti i casi speciali.

16 Aggiungi ora che i precetti della sapienza debbono essere precisi e sicuri; se non si riesce a precisarli, a delimitarli, vuol dire che sono estranei alla sapienza; la sapienza conosce i limiti delle cose. Dunque, si deve sopprimere questa precettistica, perchè non può dare a tutti ciò che promette a pochi, laddove la sapienza abbraccia tutti.

17 Tra la pazzia del volgo e la pazzia che curano i medici

non è altra differenza se non che questa proviene da malattia e quella dalle opinioni false. L'una contrasse motivi di alterazione mentale dalle condizioni di salute, l'altra è una cattiva salute dell'anima. Chi ad un alienato consigli come deve parlare, come camminare, come contenersi in pubblico, come in privato, sarà più pazzo di quello a cui vuol dare consigli: deve piuttosto curare l'atra bile e rimuovere la causa stessa della pazzia. Lo stesso va fatto in quest'altra pazzia dell'anima; deve essere rimossa essa stessa; altrimenti cadranno nel vuoto le parole degli ammonitori [q].

2. *a*) Stimo superfluo considerare come frammenti a sè quelli che l'A. segna coi numeri 356, 357, 358, che in realtà sono semplici accenni alla dottrina svolta ampiamente e quasi testualmente (vedi la nota *q*) nel numero 359. Tuttavia per comodo dei lettori, specialmente di quelli che non abbiano a loro disposizione l'opera dell'A., aggiungo qui alcuni chiarimenti. Sesto, *adv. math.*, VII, 12 (356 A.) dà un brevissimo riassunto: « Aristone di Chio, a quel che si dice, non solo rifiutava la fisica e la logica per la loro inutilità e perchè le considerava dannose all'attività filosofica, ma, anche dall'etica escludeva certe trattazioni speciali, come l'ammonizione (παραινετικὸς τόπος) e i suggerimenti (ὑποθετικὸς τόπος). L'uso di ὑποθετικός in questo senso è garentito dai λόγοι ὑποθετικοί di cui parla Musonio, p. 91, 16 Hense), perchè diceva che tali discorsi cadono nel dominio delle bambinaie e dei pedagoghi, mentre per una vita beata è sufficiente il ragionamento che affeziona l'uomo alla virtù e lo rende alieno dal vizio, e in pari tempo dà addosso a tutte le cose intermedie, che sono poi quelle per cui si appassionano gli uomini e si rendono infelici ». Il breve passo di Seneca, *Epist.*, 89, 13 (357 A.) dice lo stesso in forma anche più breve. L'osservazione « come se il sapiente fosse qualcosa di diverso dal pedagogo del genere umano » non è, naturalmente, altro che la critica di Seneca, contrario alle limitazioni di Aristone. Infine il passo di Seneca, *Epist.*, 94, 1 (358 A.) non è che l'introduzione alla trattazione che segue. Sicchè mi è parso opportuno congiungerlo al resto nel tradurre, un po' liberamente, la lettera di Seneca.

b) L'A. trascura i §§ 2 e 3. Il § 2 è da lui riferito nel n. 358 (vedi la nota *a*), ma il § 3, così caratteristico per la maniera aristonea, è omesso del tutto. I numeri del paragrafo del testo di Seneca sono segnati nel margine.

b[2]) *quidam solam receperunt* sono parole di Seneca, come forse anche le precedenti, e certo le seguenti: « *ceteras quasi extra utilitatem nostram vagantes reliquerunt, tamquam quis posset de parte suadere nisi qui summam prius totius vitae complexus esset. Ariston Stoicus e contrario* ». Ho procurato di liberare le parole di Aristone dalle aggiunte di Seneca; ma non sempre la cosa si può fare in modo sicuro.

c) Seguo il testo dell'edizione Beltrami (Roma, 1931)... « *quae non descendat in pectus usque, anilia habentem praecepta: plurimum ait proficere* » ecc.; non quella usuale, riprodotta nell'A., che è certo errata « *quae non d. in pectus usque, ad illam habentem pr.* ». Anche alla fine di questo paragrafo mi attengo alla detta edizione del Beltrani e leggo *praecipit*, non *pracepit*.

d) Nel § 4, omesso dall'A. e da me, Seneca accenna alla posizione intermedia di Cleante (vedi CLEANTE, *Opere morali*, § 2, 1) e pone per conto suo i termini della questione. Poi espone gli argomenti contrari alle esortazioni e ai consigli con queste parole riprodotte dall'A.: « *Qui hanc partem videri volunt supervacuam, hoc aiunt: si quid*, ecc. Ma nella chiusa (§ 18) aggiunge « Haec ab Aristone dicuntur » (vedi nota *q*).

e) Seguo la lezione del Beltrami « *nec dolorem quemquam* » non quella dell'A. « *nec dolere* [*quemquam*] », dove egli intende il *quemquam* come una interpolazione.

f) Prop. « cui subire è legge » *(quam pati lex est)*.

g) Potrebbe intendersi (ma mi pare interpretazione forzata e poco probabile): « c'è un grande conforto che non torna a vantaggio di nessuno » perchè il morto non se lo può godere. Cfr. SENECA, *Epist.*, 30, 6, *Tam demens est qui timet quod non est passurus quam qui timet quod non est sensurus.*

h) Come nota l'A., abbiamo qui un ricordo di dottrina epicurea, cfr. USENER, *Epicurea*, 446 e 503* (SENECA, *ep.* 30, 14).

i) *Utrum deinde*, come più giù, (14) *Praeterea*, (16) *Adice nunc*, indica il passaggio ad un altro genere di argomentazione. Gli editori di Seneca, e l'A. con essi, trascurano di mettere in evidenza, come si può facilmente con un semplice capoverso, i vari punti di questa stringente dimostrazione. Qualche volta il passaggio, per affinità di argomento, è asindetico, cfr. nota *m*.

k) *Id adeo sic disce*, prop. « Apprendi (convinciti di) ciò addirittura così », cioè nel modo indicato subito dopo. Il ragionamento che segue si può fare in materia di precetti non evidenti per loro stessi; ma l'efficacia degli esempi è propria della morale.

l) Prop. « 'una fama' (opinione comune) contraria ai tuoi avvertimenti si è impadronita delle sue orecchie ». Quella che qui è detta *fama*, è accennata nel paragrafo seguente con le parole *pravis opinionibus* e poi con *falsis* e *falsa*.

m) Passaggio asindetico (v. sopra, nota *i*). Passa ad esaminare se mai le ammonizioni possano considerarsi utili a chi non ha ricevuto un insegnamento morale.

n) *praeoccupare*, prenderla noi prima che se ne impadronisca l'opinione errata, cfr. poco prima *falsis occupatus*, e § 12: *aures eius... fama possedit.*

o) *tale praecipiendi genus* « codesta sorta di ammonimenti », di cui si ragiona.

p) *incomprehensibile opus est*: « è un'opera che non si può abbracciare », cioè non si riesce compiere in ogni sua parte. Meno probabile è che *incomprehensibile* debba intendersi qui, come altrove può intendersi, nel senso di ἀκατάληπτος, il contrario di una « ricerca conclusiva »; cfr. 1, nota *c*.

q) Segue nella lettera di Seneca: *Haec ab Aristone dicuntur.* Queste parole garentiscono, a tutto il ragionamento riferito prima, la paternità di Aristone. Cfr. sopra, nota *d*.

3 (351, 360, 362 A.). DL, VII, 160, CLEMENTE, *Str.*, II, p. 179 Sylb., I, p. 497 Pott., CIC., *Acad. pr.*, II, 130 [a].

Il fine che il sapiente deve proporsi è di vivere con assoluta indifferenza [b] rispetto a tutto ciò che si trova nel mezzo tra la virtù e la nequizia, senza fare la minima distinzione, ma serbandosi uguale di fronte a ogni cosa; perchè il sa-

piente rassomiglia a un attore bravo, che, o faccia la parte di Tersite o quella di Agamennone, l'una e l'altra recita a dovere [c].

3. *a*) il passo di Cicerone (362 A.) non reca niente di nuovo, salvo la conferma che ἀδιαφορία è un termine coniato da Aristone, e un apprezzamento che io non ho modo di discutere, ma credo necessario raccomandare all'attenzione degli studiosi: *Aristonem qui, cum Zenonis fuisset auditor, re probavit ea quae ille verbis, nihil esse bonum nisi virtutem nec malum nisi quod virtuti esset contrarium; in mediis ea momenta* (motivi di preferenza) *quae Zeno voluit, nulla esse censuit, huic summum bonum est in his rebus neutram in partem moveri, quae* ἀδιαφορία *ab ipso dicitur.* Vedi anche il fr. **5.**

b) ἀδιαφόρως ἔχοντα ζῆν (omesso nell'indice dell'Adler) dice DL, il cui riassunto qui sembra riportare abbastanza fedelmente il linguaggio di Aristone. Ma non può mettersi in dubbio che egli usò anche il termine ἀδιαφορία, anzi fu probabilmente il primo a usarlo, e quelli che se ne servirono dopo lo fecero soltanto riferendosi a lui. Cfr., per es., Cic., *Acad. pr.*, II, 130 (fr. 362 A.) e Giamblico nel fr. 379 A. (I, p. 87, 20). Il cenno sommario di Clemente, l. c. (360 A.) dice: «Aristone diceva che il fine è l'indifferenza: e l'indifferente egli lo lascia indifferente in modo assoluto». L'A. confronta (per quest'ultima frase) il passo di Cic., *Acad. post.*, I, 36 (vedi Zenone, IV, **39** F.) «*neutra... in mediis relinquebat, in quibus ponebat nihil omnino esse momenti*».

c) Questo paragone, divenuto poi frequente nella letteratura filosofica o moraleggiante (cfr., per es., Telete, 2, p. 3, Hense) è stato forse istituito la prima volta da Aristone.

4 (361 A.) [a]. Sesto, *Adv. math.*, XI, 64-67 [b].

Nè la salute nè qualsiasi altra cosa di tal genere si deve considerare come indifferente-promosso [c]. Infatti il dire che essa è indifferente-promosso, tanto vale quanto il dire che essa è un bene, e su per giù la differenza sarebbe soltanto verbale. Il fatto è che, senza eccezione, le cose giacenti nel mezzo tra la virtù e la nequizia sono indifferenti e non hanno il minimo divario tra loro, e non sono per natura alcune «promosse» e altre «retrocesse», ma in ragione delle circostanze dei tempi [d]; nè le cose che si dicono «promosse» sono tali assolutamente, nè quelle che si dicono «retrocesse» sono necessariamente retrocesse. Quando, per es., le persone sane debbono servire il tiranno e per questo esporsi alla morte, e i malati, invece, esonerati dal servizio, si trovino in pari tempo esonerati dal pericolo di perdere la vita, il sapiente in questo caso dovrebbe preferire l'infermità alla

buona salute; e in tal senso, nè la salute è promossa, nè l'infermità è retrocessa. Come, pertanto nello scrivere i nomi usiamo come iniziali ora certe lettere dell'alfabeto, ora certe altre, il D quando scriviamo il nome di Dione, l'I quando quello di Ione, l'O quando quello di Orione, non perchè per natura certe lettere siano preferite alle altre, ma perchè le circostanze lo esigono, così per le cose intermedie tra la virtù e la nequizia la scelta delle une a preferenza delle altre non è suggerita dalla natura, ma piuttosto dalle circostanze [e].

4. *a*) Sono assorbiti in questo frammento i nn. 363-369 dell'A. che contengono esclusivamente la critica di Cicerone all'ἀδιαφορία intransigente di Aristone, una dottrina ch'egli considera come da gran tempo fallita: 363 A. = *De fin.*, II, 35, *Pyrrho, Aristo, Erillus iam diu abiecti*; ibd., V, 23, *iam explosae* (come dire fischiate in teatro, cfr. ORAZIO, *S.*, I, 10, 77) *eiectaeque sententiae Pyrrhonis Aristonis Erilli; Tusc. disp.*, V, 85; *De off.*, I, 6. — 364 A. = *De fin.*, II, 43; III, 11 s. (non trascritto ma semplicemente indicato dall'A. quest'ultimo passo, importante per la critica di fonte stoica, messa in bocca a Catone); IV, 47; V, 23. — 365 A. = *De fin.*, III, 50. — 369 A. = *De fin.*, IV, 43. In alcuni di questi frammenti non è neppure espressa la critica; sicchè essi hanno, almeno come si presentano nell'A., un valore puramente informativo, cioè trattandosi di cosa notissima, sono superflui. — 366 A. = *De fin.*, V, 73. — 368 A.: *De fin.*, IV, 79. C'è tuttavia qualcosa di nuovo nei frammenti 368 e 369 A., e per questo vedi fr. **5**.

b) Per errore è seguato 'XI 63' nell'A.

c) Per questi termini cfr. ZENONE, IV, **40-41** F., con le note. Il riferimento preciso alla dottrina del maestro, rende probabile che questo ragionamento di Aristone dovesse trovarsi svolto nell'opera *Sui dommi di Zenone* (περὶ τῶν Ζήνωνος δογμάτων). Ma vedi sopra, I, **2**, nota *d*. Inoltre trattandosi di una parte fondamentale della propria dottrina, Aristone non poteva fare a meno di parlarne nelle sue lezioni.

d) Chiama circostanze dei tempi gli elementi fortuiti in mezzo a cui si presentano le cose sulle quali cade la scelta. Per influsso della περίστασις la pietà può cogliere il sapiente, che per proposito (προθέσει) è immune da quella come da altre commozioni (v. III, 416 A.). D'altra parte, proprio di fronte alla περίστασις si può valutare la virtù del sapiente; onde nella tradizione della scuola stoica il motto δὸς περίστασιν καὶ λαβὲ τὸν ἄνδρα (III, 260 A.). Per le conseguenze ciniche di questa dottrina, v. ZENONE, II, 16, nota *a* F. e CRISIPPO, III, 743-756 A.

e) Per le ciniche, e mostruose applicazioni di questo principio nella filosofia pratica, basta confrontare oltre ZENONE, II, **15-16** F., CRISIPPO, III, 743-756 A.

5 (368-369 A.). CICERONE, *De fin.*, IV, 79 e IV, 43 [a].

Il sapiente non è moralmente responsabile della sua scelta fra le cose indifferenti [b].

5. *a*) Gli stessi numeri sono citati anche per il fr. 4. Ma qui, come si vedrà, è accennata la risposta che Aristone dava al quesito: Ammessa l'assoluta indifferenza tra le cose intermedie tra il bene e il male, da che sarà determinata la condotta del sapiente nei singoli casi?

b) Non è la traduzione, ma la conclusione che si ricava dai due passi di Cicerone. Perchè il lettore giudichi, traduco qui il primo di essi: «Se domandiamo ad Aristone: 'Sono beni questi per te: il non aver dolore, la ricchezza, la buona salute?', risponde: 'No'. — 'O i loro contrari non sono mali?' — 'Niente affatto'. Sorpresi da tali risposte, domandiamo come si possa vivere considerando indifferente per noi l'essere sani o malati, soffrire, non soffrire, avere e non avere come ripararsi dal freddo, come cavarsi la fame. 'Ma tu farai' — dice Aristone — 'la più bella e nobile vita del mondo; farai ciò che ti verrà in mente, non sarai mai angustiato, non avrai mai desideri, mai timori'». Le parole qui messe in rilievo hanno una spiegazione nell'altro passo ciceroniano, dove si legge: «Aristone non ebbe il coraggio di dire che non c'è altro da cercare fuori della virtù, e per spiegare come il sapiente potesse essere indotto a cercare qualche altra cosa, introdusse qualunque cosa gli venisse in mente, e per così dire, gli si presentasse».

6 (370 A.). Clemente Ales., *Strom.*, II, 20, p. 195 Sylb., vol. I, p. 486 Pott.

Contro tutto il tetracordo [a] piacere-dolore-timore-desiderio si richiede molto esercizio e molta lotta [b].

6. *a*) Come chi dicesse la «gamma». Col nome di «tetracordo» s'indicava la primitiva scala musicale greca. I vari effetti che impediscono all'uomo di condursi in modo conforme alla natura e alla ragione si possono ridurre a quattro quasi note fondamentali, su cui cfr. *SVF*, III, 384-388 (p. 93 s.). — Non è da escludere che l'immagine a cui Aristone ricorre non sia quella della scala, ma di uno strumento a quattro corde. Vedi la nota *b*.

b) Dovrà intendersi: «per non lasciarsi incatenare e affascinare dalla musica seduttrice degli affetti», o piuttosto, «il tetracordo è uno strumento che tutti nella vita dobbiamo suonare, ma con grande fatica si conquista il dominio delle quattro corde fatali»? — A quest'ultima interpretazione ci farebbe inclinare un anonimo poeta, probabilmente uscito dalle scuole filosofiche, il quale esprime così la lotta tra lo strumento e il suonatore: «Voglio dir degli Atridi, Voglio parlar di Cadmo; Ma il barbito risuona Nelle sue corde: Amore. Mutai testè le corde, Mutai tutta la lira, E d'Ercole le imprese Cantavo io, ma la lira Mi rispondeva: Amore. Or addio, dunque, eroi! Giacchè la lira mia Non canta che gli amori» (*Anacreontea*, 23).

7 (371 A.). Plutarco, *De exilio*, p. 600 E. [a].

Non esiste una patria per natura [b] come nè una casa nè un campo nè un'officina nè una clinica [c], ma piuttosto si

denomina e chiama ciascuna di queste cose da colui che volta per volta l'occupa e l'adopera [d].

7. *a*) Plutarco (l. c.) esamina se sia ragionevole dolersi di essere costretti a lasciare il paese natio: ciò che egli chiama «il mutamento della creduta patria». Anche queste parole potrebbero risalire ad Aristone che nell'uso corrente del vocabolo «patria» vede il segno di una falsa opinione (poco prima, nello stesso luogo di Plutarco, 600 D, ricorre la frase «ogni dolore è foggiato da falsa opinione», (πᾶν τὸ λυποῦν ἐκ κενῆς δόξης ἀναπέπλασται). Il frammento aristoneo potrebbe risalire anche alla trattazione speciale περὶ κενοδοξίας, di cui è cenno nel catalogo di DL; vedi sopra, I, 2, n. *h*.

b) Quando si pensa che dallo stoicismo ortodosso deriva la sentenza *dulce et decorum pro patria mori*, s'intende che l'eresia di Aristone dev'essere apparsa mostruosa agli antichi stessi, e deve aver contribuito a cacciare nelle ombre dell'oblio la sua produzione filosofica, pur così ricca di pregi. Il concetto religioso della Terra madre è già una garenzia dell'origine naturale dell'amor di patria. Il sofisma di Aristone si fonda sul doppio senso della parola «patria», o piuttosto sulla limitazione del concetto di patria. Il cosmopolitismo caro agli stoici condurrebbe anche esso, in pratica, a negare il patriottismo, se si accettasse la dottrina dell'assoluta indifferenza; ma la scuola ortodossa lo salva col principio della superiorità del bene pubblico sul bene privato. Cfr. *SVF*, III, 333 (p. 81 s.). Così il «senza patria» (ἄπολις) rimane ignominiosa caratteristica dell'uomo dappoco di fronte al sapiente (ibid., III, 680, p. 170).

c) Ἰατρεῖον, nome generico in cui si comprendono tanto il gabinetto privato del medico quanto le case di cura e altre istituzioni paragonabili ai nostri ospedali, ambulatori, ecc., che nell'antichità si trovano spesso congiunte con santuari, come quelli famosi di Esculapio.

d) Vuol dire: erronea e inesatta è un'espressione come «la casa di Pericle», perchè la casa appartiene a Pericle solo temporaneamente e relativamente.

8 (372 A.). SENECA, *Epist.*, 115, 8.

* Quando attribuiamo valore a cose indifferenti, facciamo come i bambini, per i quali ogni giocattolo è prezioso. Una piccola collana di poco prezzo vale per essi più dei loro genitori e dei loro fratelli. Che differenza c'è da essi a noi che andiamo pazzi per i quadri e per le statue? Solo questa: che la nostra pazzia costa più caro [a].

8. *a*) Nell'A. sono state aggiunte alcune parole, che evidentemente (vi si parla dei marmi rari provenienti dall'Egitto e dalla Libia) sono di Seneca e non di Aristone. A quest'ultimo spetta solo il paragone tra i desideri dei bambini e quelli degli adulti e l'arguta osservazione sul costo degli oggetti desiderati. Anche questo passo poteva trovarsi in una trattazione περὶ κενοδοξίας; cfr. fr. **7**. nota *a*.

9 (377 A.). PORFIRIO, *De animae facultatibus*, in STOBEO, *Ecl.*, I, p. 347, 21 W [a].

L'anima ha una facoltà percettiva [b], la quale si divide in due parti: l'una, la sensitiva [c], non agisce in genere [d] se non insieme con qualcuno degli organi sensorii, ed è il principio e la fonte delle singole sensazioni; l'altra agisce sempre da sè senza aiuto degli organi. Questa parte negli animali irrazionali [e] non ha un nome (perchè o essi non l'hanno addirittura, o l'hanno in forma molto debole e oscura), nei razionali, in cui massimamente o esclusivamente si manifesta, prende il nome di mente [f].

9. *a*) Non è un frammento, ma un riassunto. Esso è preceduto da un'indicazione preziosa, da cui possiamo farci un'idea dello svolgimento ampio che Aristone dava a questa sua teoria: «si trattava di delineare (segnare schematicamente, ὑπογράψαι) le facoltà dell'anima; e prima di tutto Aristone discuteva passando in rassegna le indagini fatte in proposito dagli antichi e quelle fissate più tardi dai maestri» (che può intendersi «dai suoi maestri» o «dai principali filosofi fondatori di scuole», contrapposti ai filosofi più antichi, considerati come pensatori isolati). Introduzione storica, dunque, alla maniera aristotelica. Il riassunto di Porfirio è brevissimo, ma conserva alcuni tratti caratteristici della terminologia e detto stile di Aristone.

b) Si potrebbe tradurre anche «comprensiva», propriamente «che afferra» e s'impadronisce della realtà. Il termine ἀντιληπτικός, stando all'indice dell'Adler, non s'incontra in altri frammenti degli Stoici antichi. Si può essere abbastanza sicuri che esso non è dovuto al sunteggiatore, ma è proprio dell'autore, se si confronta il passo — sfuggito all'A. — di PLUTARCO, *De Fortuna*, 3, p. 98 B., in cui il senso dell'udito è così definito in termini conformi alla psicologia stoica: δύναμις ἀντιληπτικὴ πληγῆς ἀέρος δι' ὠτὸς καὶ ἐγκεφάλου προσφερομένης, vale a dire «facoltà che percepisce la percussione dell'aria recata attraverso l'orecchio e il cervello». — Cfr. ZENONE, III, **25** e IV/V, **22** F.

c) prop. «quella parte ch'egli chiama sensitiva». Per l'uso del termine αἰσθητικός e per la facoltà dell'anima qui espressamente indicata è da confrontare il passo di Galeno riportato in *SVF*, II, 855 (p. 231, 3).

d) ὡς τὰ πολλά, *plerumque*.

e) ἐπὶ τῶν ἀλόγων. Cfr. ἄλογον ζῷον nell'Indice dell'Adler, p. 64.

f) νοῦς = *mens*. Com'è noto (cfr. per es. ZENONE, VIII, **12** F.), l'intelligenza, o la ragione, appartiene anche al mondo, concepito dagli stoici come essere vivente e perfetto; ma noi non lo concepiamo (οὐ φαίνεται, non appare) se non nell'uomo, qui indicato col termine generico di (animale) razionale.

10 (375 A.). PLUTARCO, *De virtute morali*, 2, p. 440 F. [a].

* In sostanza [b] la virtù è una sola, ed è la sanità morale [c]. Ma dalle relazioni e dalle circostanze [d] si formano

parecchie e differenti virtù, come sarebbe se l'unica facoltà della vista noi volessimo denominarla *biancovista* quando percepisce il bianco e *nerovista* quando percepisce il nero [e]. Così appunto la virtù, quando considera ciò che si deve o non si deve fare, si chiama «prudenza»; quando corregge la concupiscenza e segna i limiti e l'opportunità nei piaceri, «temperanza»; quando si applica alle relazioni sociali e ai contratti, «giustizia»: allo stesso modo che il coltello è uno, ma taglia ora una cosa, ora un'altra, e il fuoco agisce su materie differenti, conservando una natura unica [f].

10. *a*) Ho compreso sotto questo numero anche i frammenti 373, 374 e 376 di A. Il fr. 373 (PLUTARCO, *de Stoicorum repugnantiis*, 8, p. 1034 D.) c'informa solo in modo generico della concezione aristonea di una virtù unica con nomi diversi a seconda delle relazioni e circostanze. Il fr. 374 (GALENO, *de Hippocratis et Platonis decretis*, VII, 2, 208, 591 M.) è una parafrasi non molto diversa da quella che ci offre Plutarco e da quella di Clemente. Per qualche differenza nei particolari, vedi nota *e*.

b) Plutarco mette la dottrina di Aristone in relazione con quella di Menedemo fondatore della scuola di Eretria (RP, 238): «Menedemo di Eretria nega la molteplicità e le varietà delle virtù, sostenendo che ve n'è una sola, designata con vari nomi: «saggezza», «coraggio», «giustizia» non son altro che sinonimi, come «mortale» e «uomo». Giustamente è stata osservata l'affinità di questa dottrina con quella megarica sull'unità del bene (RP, 224): «uno è il bene, designato con vari nomi: ora intelligenza, ora Dio, ora ragione, ecc.».

c) ὑγεία, *sanitas* in senso spirituale. È il concetto svolto da PLATONE, *Rep.*, I, 353 b (RP, 273, nota *a*). Per gli Stoici vedi ERILLO, 1, nota *c*.

d) τῷ πρός τί πως, cioè per quella speciale categoria di relazione. Su questi termini dialettici, vedi *SVF*, II, 403.

e) Si rimane in dubbio se questo curioso esempio, con l'ipotetica distinzione mediante vocaboli non meno ipotetici, sia stato usato da Aristone, o si debba attribuire al parafrasatore Plutarco. Sta il fatto che le altre fonti non hanno traccia di questa singolarità. Anche l'esempio del coltello e del fuoco è soltanto in Plutarco; Clemente ha invece quest'altro: «allo stesso modo una medesima ed unica dramma, se si dà al barcaiuolo si chiama 'nolo'; se al gabelliere, 'gabella'; se a un albergatore, 'pigione'; se al maestro, 'onorario'; se a un venditore, 'caparra'. Ma ognuno di questi paragoni ha come un'impronta originale, degna dell'autore degli ὁμοιώματα, e perciò è lecito supporre che tutti ricorressero nella sua trattazione. I compendiatori si sono limitati a segnalarne qualcuno.

f) Seguitando, Plutarco nota la somiglianza della dottrina aristonea con quella di Zenone (vedi ZENONE, XVII, 2 F.), e poi con quella di Crisippo (cfr. la polemica contro Aristone in CRISIPPO, *SVF*, III, 255-259.

III

REPLICHE ALLE CRITICHE DI ALESSINO

(Πρὸς τὰς Ἀλεξίνου ἀντιγραφάς)

Introduzione.

Alessino (Ἀλεξῖνος) seguace della scuola megarica, meritò il nomignolo di Ἐλεγξῖνος («confutatore») per la sua particolare passione della critica e dell'argomentazione sofistica contro le dottrine stoiche. Cicerone, *Acad. pr.*, II, 75 (cfr. *SVF*, II, 109) lo ricorda insieme con Stilpone e Diodoro, *quorum sunt contorta et aculeata quaedam* σοφίσματα; *sic enim appellantur fallaces conclusiunculae.* Gli attacchi dovettero essere diretti contro Zenone (DL, II, 109 e cfr. Zenone, III, 7 F., n. *a*) e non dovettero essere lievi, se Crisippo sentì anche lui la necessità di ribatterli (vedi *SVF*, III, 720, p. 181, 16, dove gli dà dell'ineducato, ἀνάγωγος). Ma solo di Aristone è ricordata un'opera speciale di risposta a quelle critiche (vedi sopra, I, 2). A quell'opera ritengo (vedi più giù, 1, n. *d*) sia da attribuire il seguente

Frammento.

1 (omesso dall'A.). Sesto Emp., *Adv. math.* IX, 108-110.

Alessino contraffà il ragionamento di Zenone [a] a questo modo:

«Ciò che è poetico è superiore a ciò che non è poetico, ciò che è grammatico a ciò che non è grammatico, e ciò che si contempla conforme alle altre arti è superiore a ciò che non è tale; ma niente è superiore al mondo; dunque il mondo è poeta e grammatico.»

Si risponde a questa canzonatura così: Zenone intese «superiore» in senso assoluto [b] quando diceva che il dotato di ragione è superiore al privo di ragione, l'intelligente al non intelligente, l'animato all'inanimato. Non così Alessino; perchè non in senso assoluto [c] il poetico è superiore al non poetico e il letterato al non letterato. Per es., Archiloco, che è poeta, non è superiore a Socrate, che non è poeta [d].

a) 111 A. (F., VIII, 12), che qui riproduciamo alla lettera da Sesto, *adv. math.*, IX, 104: «Il razionale (λογικόν) è superiore al non razionale; ma niente è superiore al mondo; dunque il mondo è razionale. [E allo stesso modo per quanto riguarda l'intelligente e l'essere animato. *Queste parole sono di Sesto e non di Zenone*]: «L'intelligente è superiore al non intelligente, e l'animato al non animato; ma niente è superiore al mondo; dunque il mondo è intelligente è animato».

b) τὸ καθάπαξ vorrà dire «il tutto insieme»; poi usato avverbialmente. Cfr. Sesto, *adv. math.*, XI, 97, οὐδὲ τὸ καθάπαξ φευκτόν ἐστιν ὁ πόνος «non è neppure vero che in tutto e per tutto si rifugge dal dolore».

c) prop. «non è nel tutt'insieme» (cfr. la nota precedente). Il che sembra voler dire che la superiorità poetica è qualcosa di particolare e accessorio, e non entra nel concetto della superiorità assoluta. In verità, la replica non è meno sofistica della critica di Alessino.

d) Nel testo di Sesto segue un altro esempio: «e Aristarco, essendo un grammatico, non è superiore a Platone, che non è grammatico». Questo esempio, per ragione cronologica, non può essersi trovato nell'opera di Aristone. Sesto non attinge ad essa direttamente, ma riferisce da un compendio, o rifacimento, corrente nella scuola; perciò non cita l'autore, ma dice genericamente «gli stoici». Il grammatico al pari del poeta e del retore è incluso nel perfetto sapiente stoico di Diogene di Babilonia (117, in *SVF*, III, p. 141, 21 ss.). Dal che si può argomentare che nella tradizione più rigida e spregiudicata della scuola stoica, si dava all'obiezione di Alessino una risposta ben diversa da quella di Aristone.

IV

PARAGONI

(Ὁμοιώματα)

Introduzione.

Si può argomentare dalle citazioni degli antichi l'esistenza di una raccolta di paragoni usati da Aristone nelle sue lezioni. Un buon numero di queste citazioni sono disposte in serie dall'Arnim (383-403); altre invece sono riportate separatamente (349-350). Non si tratta di un arbitrio dell'A., ma di un logico tentativo di riportare i paragoni alle fonti, cioè alle trattazioni speciali da cui erano desunti. Ma disgraziatamente assai raro è il caso in cui questi ὁμοιώματα ci si presentino con un legame sicuro che li unisca a una determinata trattazione. Sicchè, dopo averci pensato su, ho ritenuto opportuno riferire questi frammenti appunto come semplici ὁμοιώματα, cioè come saggi del florilegio ricavato dalle opere che andavano sotto il nome di Aristone, e ho rinunziato a ricercare per ciascuno a quale opera potesse appartenere. Naturalmente non intendo oppormi, se a qualcuno piacerà proporre qualche congettura, come, per es., che i frammenti 349, 350, 383-389 risalgono alle Σχολαί, 390 alle Ἐρωτικαὶ διατριβαί, 394 alle Περὶ σοφίας διατριβαί, 396-398 ai Προτρεπτικοί, e che so io? ma ognuna di queste ipotesi può essere sostituita da un'altra senza che ci sia dato stabilire da una parte o dall'altra almeno dei gradi di probabilità; sicchè tutto questo lavorio risulta, in complesso, piuttosto vano. Mi sono però limitato a tradurre tutti questi frammenti nell'ordine stesso tenuto dall'A., salvo qualche eccezione, su cui non credo necessario insistere.

Frammenti.

1 (349-350 A.). DL, II, 79, Stobeo, *Flor.*, 4, 109, (vol. I, p. 246 H.).

* Quelli che si dedicano allo studio delle scienze comuni, e non arrivano alla filosofia, somigliano all'omerico Ulisse che, sceso all'inferno, ha veduto, si può dire, tutti i morti, ma non ha potuto contemplare proprio la regina [a].

Quelli che si affaticano attorno alle scienze e trascurano la filosofia somigliano ai pretendenti di Penelope, i quali, non potendo possedere lei, s'intrattenevano con le ancelle [b].

1. *a*) Il paragone è riportato da DL in connessione con una sentenza simile di Aristippo, del quale pure è noto il disprezzo per gli studi eruditi e le ricerche scientifiche fuori della filosofia.

b) Questo secondo paragone in Plutarco, *De liberis educandis*, p. 7 D., è attribuito a Bione e presentato in questa forma: « come i proci, non potendo accostarsi a Penelope, trescavano con le sue schiave, così quelli che non sono capaci di arrivare alla filosofia si esauriscono in altri studi di nessun valore ». Ma nel testo di Plutarco le parole ἀστείως δὲ Βίων ἔλεγεν ὁ φιλόσοφος dovranno probabilmente correggersi secondo la congettura di Hilda Montesi (Plutarco, *Dell'educazione dei figliuoli*, Firenze, 1916, p. 36 s.) ἀστείως δὲ καὶ βιωτικῶς (in modo spiritoso e realistico) 'Αρίστων ἔλεγεν ὁ φιλ. Può anche darsi che Bione (Boristenita) citasse in qualche suo sermone la sentenza di Aristone, accennando a questo col solo titolo di filosofo. In tal caso, sarebbe da leggere 'ἀστείως' δέ φησι Βίων 'ἔλεγεν ὁ φιλ. κτλ.

2 (383 A.). Stobeo, *Flor.*, 13, 40 (vol. I, p. 462 H.).

Togliere al discorso la franchezza e la libertà [a] è come togliere all'assenzio l'amaro [b].

2. *a*) La parola παρρησία, con cui si indica l'assoluta spregiudicatezza e libertà di linguaggio, è di uso comune. Zenone, se stiamo alla testimonianza di Cicerone (vedi XIII, 1, F.) deve avere preferito un'altra terminologia: εὐθυρρημονέω, εὐθυρρημοσύνη, il chiamar le cose direttamente, senza ambagi, coi nomi loro.

b) L'amaro o l'asprezza (τὸ δριμύ) è considerato come inerente alla virtù medica dell'assenzio; e quindi, in sè, salutare. Cfr. il fr. **3**.

3 (384 A.). Stobeo, *Flor.*, 13, 57 (vol. I, p. 465 H.).

A uno che si lagnava dicendo «Sei troppo crudele nei tuoi motteggi», «Già — rispose — perchè agli splenici giovano i cibi bruschi e amari, e nocciono i dolci» [a].

3. a) 'Splenici' malati di milza. Il dolce è considerato come elemento dannoso per questi malati, come nel fr. 2 l'amaro è proprietà del rimedio salutare.

4 (385). Plutarco, *De audiendo*, 8, p. 42 b.

Il discorso, come il bagno, se non lava, non giova [a].

4. a) Plutarco applica la sentenza al senso di conforto, di sollievo e di soddisfazione che il giovine deve provare uscendo dalla lezione di un maestro vero, da cui sa di ricavare un vantaggio durevole per tutta la sua vita.

5 (386). Stobeo, *Flor.*, 79, 84 Mein.

I giovani da poco usciti dalle scuole dei filosofi, trovando da ridire su tutti, a cominciare dai propri genitori, somigliano ai cani comprati di fresco, che abbaiano non solo agli estranei, ma anche alle persone di casa.

6 (387 A.). Stobeo, *Ecl.*, p. 215, 20 W.

Dicono che il cumino si deve seminare bestemmiando, perchè così nasce bene; e anche i giovani si devono educare motteggiando e sferzandoli, perchè così diverranno uomini dabbene.

7 (388 A.). Seneca, *Epist.*, 36, 3.

Preferisco il giovine serio al giovine allegro, faceto e piacevole al volgo; giacchè diviene vino buono quello che, quando era nuovo, pareva duro e brusco; non resiste al tempo [a] quello che piaceva quando era ancora nella botte [b].

7. a) Cioè: ben presto inacidisce, o si altera e perde ogni sapore.
b) Cioè: prima di essere travasato nelle anfore e lasciato invecchiare.

8 (389 A.). PLUTARCO, *De tuenda sanitate praecepta*, 20, p. 133 C.

* Gl'igienisti [a] non fanno che protestare ad alta voce contro l'uso di applicare la mente [b] durante il pasto, dicendo che ciò nuoce alla digestione e appesantisce la testa. Di tali discorsi dovremmo preoccuparci, se a tavola dovessimo risolvere il sofisma dell'*Indiano*, o discutere intorno al *Dominante* [c]. Infatti, se del dattero si dice che è dolce, ma produce il mal di capo, la dialettica certamente è una confettura tutt'altro che dolce in fine di pranzo e dà mal di capo e stanchezza [d]. Ma se ci vogliono impedire di porre delle questioni, o di ragionare a tavola, o leggere qualcosa di bello e utile e insieme attraente e dilettevole, noi pregheremo codesti consiglieri di non infastidirci, ma andare a fare i loro discorsi nelle palestre e nei portici con gli atleti, che, allontanati dai libri e avvezzati a passare la giornata nei motteggi e nelle buffonate, sono divenuti, come le colonne dei ginnasi, lustri e duri [e].

8. *a*) Il testo nomina gli ἀλεῖπται e i παιδοτρίβαι, due classi di direttori e assistenti negli esercizi fisici della gioventù greca.

b) φιλολογεῖν: comprende l'amore per la ricerca e il piacere del conversare di argomenti istruttivi, tanto nelle scuole quanto nei ritrovi degli amici studiosi.

c) Sono dati due esempi di argomentazioni, sofistiche e cavillose, in cui non poca tensione di mente era necessaria per scoprire la capziosità dei ragionamenti. Sul *Dominante*, κυριεύων (λόγος) vedi CLEANTE, *Libri logici*, § 8 (= CRISIPPO, II, 283 A.).

d) L'A. omette tutto questo periodo, giudicandolo evidentemente estraneo ad Aristone. A me sembra che o dobbiamo limitare la paternità aristonea al solo paragone finale tra gli atleti e le colonne — come sembra suggerire Plutarco stesso mettendo lì le parole ὡς ὁ κομψὸς Ἀρίστων ἔλεγε, «come diceva l'arguto Aristone» — oppure dobbiamo estenderla a tutto ciò che precede, quindi anche alla frecciata contro i dialettici, che certo è degna di Aristone. Cfr. più giù i numeri **10-13** di questo capitolo.

e) propriamente «di pietra» (λίθινοι), con che si indica il massimo della insensibilità e dell'ottusità. Il paragone è suggerito dai portici dei ginnasi.

9 (390 A.). PLUTARCO, *Amatorius*, 21, p. 766 F.

Un carattere casto e modesto si rivela nella floridezza e nella grazia delle forme, così come una calzatura ben fatta mostra la bellezza del piede [a].

9. *a*) Anche qui sarebbe interessante indagare se, oltre il paragone, altre idee ed osservazioni presentate nel dialogo plutarcheo, sulla spiritualità dell'amore e sulla sua potenza educatrice e purificatrice — di così spiccato colore platonico — risalgano in parte ad Aristone. Sarà utile confrontare ZENONE, II, 17, F., con la nota *a*, e il capitolo *De amore* in *SVF*, III, 716-722, pp. 180-1.

10 (391 e 351 A.). STOBEO, *Ecl.*, II, p. 24, 8 W. e DL, VII, 160.

I discorsi dei dialettici somigliano ai ragnateli, che non servono a niente, ma son fatti con arte mirabile [a].

10. *a*) Cfr. per questo, e anche per i due frammenti seguenti, ZENONE, III, 2, F., nota *a*.

11 (392 A.). STOBEO, *Ecl.*, II, p. 22, 22 W.

Quelli che si approfondiscono nella dialettica somigliano a coloro che masticano dei gamberi, che per poca polpa si affannano attorno a molti ossi.

12 (393 A.). STOBEO, *Ecl.*, II, p. 23, 15 W.

La dialettica è come il fango delle vie, che è inutile anch'esso, ma si attacca ai viandanti.

13 (394 A.). STOBEO, *Ecl.*, II, p. 24, 12 W.

L'elleboro preso in grani piuttosto grossi è purgativo, ma ridotto in polvere minuta, soffoca; e così la sottigliezza in filosofia [a].

13. *a*) Può darsi che questo motto sia da riferire, come i precedenti, alle minuzie dialettiche, ma può anche esser diretto contro la casistica stoica in materia di fini etici e di doveri. Cfr. ZENONE, IV, V, 38-41 F. La prima ipotesi è certamente la più probabile, se è vero che circolava nell'antichità un discorso di Aristone diretto precisamente contro i dialettici. Cfr. I, 2 e V, 1 e 2.

14 (395 A.). STOBEO, *Flor.*, 20, 69, vol. I, p. 554 H.

La maldicenza apparisce nata dall'ira: sicchè la madre è tutt'altro che gentile [a].

14. *a*) Prop. «civile», ἀστεία che può significare anche 'arguta', 'spiritosa'. Non sembra che la maldicenza sia qui considerata come in TEOFRASTO, *Char.*,

28, quale tendenza o disposizione verso il male. Si tratterebbe di una maldicenza occasionale, parto dell'ira. Perciò credo che il motto non risalga a una trattazione teorica, ma piuttosto a una polemica (il tale dice male, perchè è in collera; il motivo è tutt'altro che una giustificazione). Non sembra che questo motto sia stato incluso negli *Homoiomata*, nè Stobeo lo cita come preso da quella raccolta.

15 (396 A.). Stobeo, *Ecl.*, p. 218, 7 W.

Un pilota, grande o piccolo che sia il suo legno, non patirà il mal di mare, ma i non avvezzi a navigare ne soffriranno tanto nell'uno quanto nell'altro; e così l'uomo educato, sia nella povertà, o sia nella ricchezza, non si turba; l'uomo incolto sì nell'una che nell'altra [a].

15. *a*) Per educato (πεπαιδευμένος) s'intende colui che ha acquistato la dottrina stoica e vi si è perfezionato con la pratica della vita (cfr. *SVF* III, 542).

16 (397 A.). Stobeo, *Flor.*, 94, 15 Mein.

Lo stesso vino, bevuto dagli uni, li esalta; bevuto dagli altri, li calma; così la ricchezza... [a].

16. *a*) Il testo è così mutilo; ma non è difficile indovinare il resto. Un paragone di tal genere poteva presentarsi tanto a proposito del πεπαιδευμένος, che, per dirla con Orazio,... *oculo inretorto spectat acervos* (cfr. il fr. precedente), quanto in una trattazione degli ἀδιάφορα (se la ricchezza fosse un bene, sarebbe tale per tutti, ecc.). Vedi anche più giù, V, 4.

17 (399 A.). Stobeo, *Flor.*, 119, 18 Mein.

Molti sapienti da vecchi [a] si mostrano attaccati alla vita. È naturale: anche gli uomini che s'ammogliano tardi sono attaccati alla vita, per poter allevare i figliuoli; e così quelli, giunti tardi all'acquisto della virtù, desiderano di vederla crescere.

17. *a*) Volutamente ambiguo, in quanto nella frase πολλοὶ σοφοὶ γηραιοὶ φιλοζωοῦσι, vien fatto di unire naturalmente il γεραιοὶ al verbo che segue: amano la vita quando sono vecchi. Ma poi si vede che Aristone considera costoro come σοφοί γηραιοί, cioè divenuti sapienti solo in tarda età (cfr. i *seri studiorum* di Orazio, *S.*, I, 10, 21). La riflessione che segue è certo canzonatoria. Quindi, in sostanza: chi è vecchio e non vuol morire, se è sapiente, bisogna dire che la sua sapienza è di recente acquisto!

18 (402 A.). PLUTARCO, *Praecepta gerendae reipublicae*, 10, p. 804 E.

Nè il fuoco produce fumo, nè la gloria produce invidia, se divampa a un tratto e rapidamente; ma quando uno vien su a poco a poco e lentamente, chi l'attacca da una parte e chi dall'altra [a].

18. *a*) Solo la prima parte del periodo, cioè quella che contiene il parallelo fuoco-fumo = gloria-invidia, appartiene ad Aristone. L'altra è di Plutarco, che in questa parte del suo opuscolo tratta dei due modi opposti di entrare nella vita pubblica, ed esamina i pericoli ed i vantaggi di ciascuno di essi.

19 (403 A.). PLUTARCO, *Aquane an ignis sit utilior*, 12, p. 958 D.

Poco è il tempo concesso agli uomini per vivere, ma di questo poco una metà la porta via il sonno, come un esattore d'imposte [a].

19. *a*) Cioè: come esercitando un diritto, e in modo inesorabile. Il paragone è aristoneo, ma non so se fosse proprio compreso nella raccolta degli Ὁμοιώματα.

V

FRAMMENTI D'INCERTA PROVENIENZA

1 (343-344 A.). DL, IV, 33, SESTO EMP., *Pyrrh. hypot.*, I, 234.

Platone in fronte, dietro Pirron, Diodoro nel mezzo [a].

1. *a*) Parodia del verso omerico (Z, 181) sulla chimera:

Leon davanti, serpente di dietro, capra nel mezzo.

In tal modo Aristone designava Arcesilao, che poteva esser detto platonico per i suoi studi dialettici, mentre d'altro lato si accostava ai filosofi di Eretria, e a Pirrone. In Sesto Empirico, Arcesilao è considerato come essenzialmente platonico, quantunque adottasse anche la dialettica di Diodoro. È probabile che la parodia entrasse in discorsi polemici di Aristone contro Arcesilao (cfr. sopra, I, **9**); ma non è da escludere che facesse parte del «discorso contro i dialettici» (cfr. I, **2**) come probabilmente IV, **10-13**; cfr. la nota al fr. IV, **13**.

2 (380 A.). PLUTARCO, *Vita di Demostene*, 30.

* Trasse dalla canna il veleno con cui si uccise [a].

2. *a*) Notizia biografica incidentale, a quanto pare. Vedi fr. **3**, nota *a*.

3 (381 A.). PLUTARCO, *Vita di Demostene*, 10.

Giudizio di Teofrasto sugli oratori ateniesi [a]:

Richiesto come giudicasse Demostene in quanto oratore, Teofrasto disse: «Degno di Atene». — «E Demade?» — «Troppo grande per Atene».

Giudizio di Polieucto di Sfetto [b]:

Demostene è un grandissimo oratore, ma il più efficace

nel parlare è Focione, che racchiude il pensiero più grande nella forma più breve.

3. *a*) È noto che Teofrasto nei suoi Δημάδεια offrì materiali a Critolao per la sua polemica contro la retorica come τέχνη. Può darsi che anche ad Aristone il giudizio di Teofrasto servisse più che altro contro i retori. Questo frammento e il precedente potrebbero appartenere a un discorso «contro i retori», cfr. I, 2, e vedi sopra, IV, 13, con la nota.

b) Questo Polieucto è designato da Plutarco come «uno degli uomini politici d'Atene in quel tempo».

4 (398 A.). Plutarco, *Vita di Catone*, 18.

* A molti pare di esser privati delle loro ricchezze quando non possono farne sfoggio; e si sa che si fa sfoggio non del necessario ma del superfluo. Ora, questa appunto è per il filosofo Aristone la cosa più strana, che l'opinione comune consideri come più felici non quelli che hanno in abbondanza il necessario, ma quelli che hanno il superfluo [a].

4. *a*) Probabilmente dallo scritto περὶ κενοδοξίας. Echi di queste osservazioni ricorrono più volte in Luciano, per es., nel *Cronoloson*. Vedi *Atti* dell'Arcadia, 1931.

5 (400 A.). Stobeo, *Flor.*, 67, 16 Mein.

La legge spartana impone una prima multa per il celibato, una seconda per matrimonio ritardato, e una terza, la più grave, per matrimonio mal combinato [a].

5. *a*) Sulle colpe civili ἀγαμίου, ὀψιγαμίου, κακογαμίου in qualche Stato greco (Sparta, Creta) e sulle proposte dei filosofi per disposizioni simili in uno Stato ideale, cfr. l'articolo del Thalheim Ἀγαμίου δίκη, in Pauly-Wissowa, *RE*, I, 729. Aristone avrà sostenuto la necessità di considerare il matrimonio come una cosa seria, opponendosi alla dottrina cinica e zenonea. Cfr. Zenone, II, 21, 29 s. F. — La più curiosa tra le disposizioni spartane è la terza, κακογαμίου, per cui era suscettibile di pena chi aveva fatto un matrimonio per interesse, o senza tener conto dell'obbligo di mirare soprattutto a dare alla pátria figli sani e ben fatti.

6 (401 A.). Plutarco, *De curiositate*, 4, p. 516 F.

Il più odioso tra tutti i venti è quello che ci scompone le vesti addosso: ma l'uomo curioso non si contenta di portar via al prossimo i mantelli e le tuniche; porta via le pareti

domestiche, spalanca le porte, «investe la vergine delicata» [a], passando come un soffio e insinuandosi, rintracciando e denunziando feste bacchiche e danze e veglie notturne [b].

6. *a*) Esiodo, *OD*, 519, dice del vento che tormenta i lavoratori, che esso non investe la vergine chiusa in casa presso il focolare domestico.

b) «Quae de curioso dicuntur, Plutarchi sunt, non Aristonis» annota l'A. Sicchè il frammento di Aristone si ridurrebbe al primo rigo! Ma l'applicazione della violenza scoperchiatrice del vento alla furiosa indiscretezza del curioso ha qualcosa di così originale, che ben si adatta all'autore degli *homoiomata*; e d'altra parte, quando Plutarco cita, ove non si tratti di luoghi poetici, non si limita a semplici frasi, ma riporta generalmente un pensiero o un giudizio o un'argomentazione.

7 (362 A.) [a]. Cicerone, *Tusc.*, V, 27.

Non è un male ciò che non è disonesto [b].

7. *a*) Sotto lo stesso numero l'A. comprende il passo degli *Acad. pr.*, II, 130. Vedi sopra, *Lezioni*, fr. 3 con la nota *a*.

b) Per questa sentenza vedi Cleante, *Opere morali*, § 9.

A2

APOLLOFANE

Introduzione.

Apollofane di Antiochia, scolaro devoto di Aristone, è scarsamente conosciuto per un numero esiguo di citazioni. Da esse veniamo a sapere:

1) che scrisse un'opera intitolata *Ariston*, cioè probabilmente una biografia e apologia del suo maestro;

2) che non si limitò come il maestro, allo studio delle questioni morali, ma compose anche una *Fisica*.

Inoltre, dall'ignoto autore di uno scritto περὶ αἰσθήσεως in un papiro d'Ercolano, si vede che nella trattazione di quel tema Apollofane si scostava dal sensismo materialistico e meccanico degli Stoici, e appunto si occupava dell'*evidenza*, a cui il suo maestro allude in uno dei suoi motti polemici (sopra, A, I, 10).

Frammenti.

1 (404 A.). DL, VII, 140.

Apollofane trattò del vuoto nella Fisica [a].

1. a) Su la teoria stoica del vuoto, vedi Zenone, IV, 1, 2 F., e Crisippo, II, 543 A.

2 (405 A.). TERTULLIANO, *De anima*, 14.

Apollofane distingueva nell'anima nove parti [a].

2. *a*) Per le otto parti ammesse da Zenone e Crisippo vedi ZENONE, IV-V, **19**. Aggiungeva Apollofane un'altra facoltà a quelle otto, o aveva una partizione tutta sua?

3 (406 A.). La virtù unica è l'intelligenza [a].

3. *a*) Vedi sopra, ARISTONE, II, **10** F.

4 (407 A.). *Fragmenta Herculanensia*, ed. SCOTT., p. 271. (Pap. 19-698, Scriptor incertus, περὶ αἰσθήσεως, col. 15).

Apollofane, tratto in inganno dall'argomento di probabilità [a], se ebbe ritegno di attribuire ai sensi anche la memoria, tuttavia accolse il principio di farli partecipare dell'analogia, in modo da conceder loro d'intravedere (nell'atto della sensazione) [b] anche quello che non c'è più, come se, per salvare l'evidenza, ci fosse bisogno di aggiungere altre evidenze.

4. *a*) τὸ πιθανόν, di cui in *SVF*, II, 201 (Diocle presso DL, VII, 75) si legge: « è argomento di probabilità quello che induce ad assentire, per es.: se una cosa partorisce un'altra, la prima è madre della seconda. Ma questo è falso, perchè la gallina non è madre dell'uovo ».

b) Ho cercato di spiegare così la rara parola διαίσθησις, quasi un « sentire attraverso », nella sensazione presente intuire una sensazione passata. Rimaneva sempre il fatto della memoria, anche se si ricorreva al termine « analogia ».

B

ERILLO [a]

Introduzione.

Erillo di Cartagine è, al pari di Aristone, designato da DL tra i διενεχθέντες, cioè tra gli scolari che si allontanarono, per una via o per l'altra, dalla rigida dottrina del maestro, e fondarono ciascuno una propria scuola. Così sentiamo parlare, anzi piuttosto sparlare, di Erillei come di Aristonei. Il portavoce della poco buona fama degli uni e degli altri è per noi Cicerone, che non si stanca di ripetere come al tempo suo già da un pezzo le due scuole fossero considerate morte e seppellite. Ma la frequenza stessa di questo ricordo testimonia indirettamente le polemiche in cui i tradizionalisti della Scuola, a cominciare da Cleante [b] e Crisippo, avevano combattuto e demolito quei due dissenzienti. Se non che la fortuna di Erillo è stata molto peggiore di quella di Aristone: in quanto della sua vita e delle sue opere abbiamo informazioni scarsissime, e insufficienti a darci una idea della sua figura di pensatore e di scrittore. I tredici numeri che comprendono i suoi frammenti nella raccolta dell'Arnim (I, 409-421; pp. 91-93) si riducono a ben poca cosa, perchè parecchi sono identici e quasi eguali, e in sostanza, frammenti veri e propri delle opere di Erillo non abbiamo, ma solo pochi accenni ad alcuni punti della sua dottrina. Questi punti stessi, come ha no-

tato già l'ARNIM nell'articolo dedicato a questo filosofo nell'Enciclopedia di PAULY-WISSOWA, si contengono tutti nello schizzo biografico di DL (vedi più giù, N. 1 e 2), e su di esso quasi esclusivamente si fonda ogni trattazione moderna di questo soggetto. Non avendo modo di conoscere qualcosa intorno ad Erillo come scrittore, e dovendo perciò contentarci del cenno piuttosto lusinghiero che troviamo in DL, ho considerato non inutile fissare l'attenzione sui titoli delle opere, come indizi della sua facoltà inventiva e del modo da lui preferito nel trattare i problemi filosofici. Cfr. HIRZEL, *Der Dialog*, I, p. 401.

a) Un riassunto di questo capitolo è stato pubblicato nei *Rendiconti* della R. Accad. Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, S. VI, vol. IX, fascicoli 5-6, p. 220 ss.

b) Uno scritto speciale πρὸς Ἥριλλον è indicato nelle opere di Cleante, DL, VII, 174 (*SVF*, I, p. 107, 3).

Frammenti.

1 (409 A.). DL, VII, 165.

* Erillo di Cartagine, mentre era ancora un ragazzo, aveva attorno parecchi giovani innamorati di lui. Zenone gli fece radere i capelli per allontanare costoro, e ci riuscì [a].

Le opere di Erillo sono poco voluminose [b], ma piene di forza, e contengono confutazioni delle dottrine di Zenone.

Eccone i titoli:

Sull'esercizio [c].
Sulle passioni [d].
Sulla supposizione [e].
Il legislatore [f].
L'ostetrico [g].
Contro corrente [h].
Il maestro [i].
Il correttore [k].
L' inquisitore [l].
Hermes [m].
Medea [n].
Dialoghi.
Questioni morali [o].

1. *a*) L'aneddoto ha poca importanza. Ma, dato che abbia un fondo di verità, il provvedimento preso di Zenone (ἠνάγκασε ξυρᾶσθαι Ἥριλλον non si spiega se non supponendo che il ragazzo fosse uno schiavo. Alla quale ipotesi quadra bene anche la provenienza cartaginese e la forma del suo nome.

b) ὀλιγόστιχα. È noto che gli antichi contavano le righe, come noi contiamo le pagine. Ma ne veniva che i numeri erano per ogni volume piuttosto alti. Un volume di mille stichi, χιλιόστιχος, poteva equivalere a un nostro fascicolo di 25 o 30 pagine in 8°. Perciò sarebbe errato tradurre «di poche righe», frase per noi più precisa, ma, del resto, assurda parlandosi di libri.

c) Con lo stesso titolo esisteva nell'antichità un'opera di Dionigi d'Eraclea, (vedi più giù, C 1). L'esercizio, ἄσκησις, per gli Stoici non è solo allenamento a sostenere fatiche e disagi, nè soltanto pratica di resistenza alle passioni (cfr. Aristone, II, 6 F.), ma anche applicazione costante dei principî fondamentali della setta, non meno nelle questioni teoriche e nelle indagini sul mondo e le sue leggi che nella condotta della vita. Cfr. in proposito *SVF*, III, 278, dove è detto che accanto alle virtù perfette, riducibili a scienza, ce ne sono altre (non più scienze, ma facoltà, οὐκέτι τέχνας οὔσας ἀλλὰ δυνάμεις τινάς) prodotte dall'esercizio: la sanità dell'anima, la sua integrità, la sua forza, la sua bellezza.

d) Opere con lo stesso titolo furono scritte da Zenone, Crisippo e Sfero (vedi più giù, p. 181).

e) περὶ ὑπολήψεως, titolo anche di uno scritto di Crisippo. La δόξα, aliena dal sapiente, non è altro che una ὑπόληψις ἀσθενής secondo l'anonimo in Stobeo, *Ecl.*, II, 111, 18 W. (*SVF*, III, 548, p. 146 s.). Nell'attacco a fondo contro gli Stoici in Sesto Emp., *adv. math.*, VII, 432 (*SVF*, III, 657, p. 164 s.) è riferito che secondo gli Stoici πᾶσα φαύλου ὑπόληψις ἄγνοιά ἐστι, καὶ μόνος ὁ σοφὸς ἀληθεύει, «ogni supposizione dell'uomo dappoco è ignoranza e il sapiente solo si appone al vero». Da questi esempi si vede che una trattazione sulla ὑπόληψις, se da un lato doveva toccare il problema della conoscenza e la logica, dall'altro entrava nell'argomento sostanzialmente stoico, della differenza tra il sapiente e gli stolti. Vedi Zenone, II, 3-8 F.

f) Il vocabolo νομοθέτης come titolo di uno scritto non è registrato dall'Adler. Non è molto difficile fare qualche congettura sull'argomento di un tale scritto, ove si tenga presente Zenone, II, 4 F. Si confronti inoltre Clemente Al., *Strom.*, II, p. 420 Pott. (*SVF*, III, 332), in cui il sapiente è considerato anche come νομοθέτης, e si parla di una νομοθετική «arte legislativa», paragonata alla ποιμενική, «arte pastorale», destinata a promuovere la virtù umana, avendo in certo modo l'ufficio di sorvegliare e accudire il gregge degli uomini: καθάπερ οὖν τὴν ποιμενικὴν τῶν προβάτων προνοεῖν φαμέν... οὕτω γε καὶ τὴν νομοθετικὴν τὴν ἀνθρώπων ἀρετὴν κατασκευάζειν ἐροῦμεν, τὸ ἀνθρώπινον κατὰ δύναμιν ἀγαθὸν ἀναζωπυροῦσαν, ἐπιστατικὴν καὶ κηδεμονικὴν οὖσαν τῆς ἀνθρώπων ἀγέλης («come l'arte pastorale noi diciamo che procura la bontà del gregge, così appunto diremo che la legislativa forma la virtù degli uomini, suscitando a tutto potere la bontà umana, in quanto essa arte ha l'ufficio di dirigere e curare il gregge umano».

g) Il vocabolo μαιευτικός manca nell'Indice dell'Adler. Esso appartiene alla terminologia platonica, ed è uno degli indizi che abbiamo per ritenere che Erillo si accostasse volentieri a Platone nella dottrina della conoscenza e nella dialettica. Cfr. Cicerone, *Ac. Pr.*, II, 129 (413 A.) «Erillum... qui cum Zenonis auditor esset, vides quantum ab eo dissenserit et quam non multum a Platone».

h) Ho tradotto a senso il vocabolo ἀντιφέρων, che può intendersi «opponente», «obiettante», o, intransitivo «procedente in senso inverso». Anche più degli altri libri doveva questo ἀντιφέρων contenere ἀντιρρήσεις πρὸς Ζήνωνα; o dovremo dire

che l'opposizione indicata dal titolo fosse diretta contro le false opinioni del volgo, e sostenesse i famosi paradossi stoici?

i) Διδάσκαλος manca come titolo nell'Adler. Del resto, in generale, non siamo troppo bene informati delle teorie pedagogiche di Zenone e dei suoi discepoli immediati. L'ufficio di διδάσκαλος si concepiva, ad ogni modo, come strettamente connesso coi sentimenti sociali del sapiente. Cfr. CICERONE, *de fin.*, III, 65 (*SVF*, III, 342): «itaque non facile est invenire quid quod sciat ipse non tradat alteri; ita non solum ad discendum propensi sumus, verum etiam ad docendum».

k) διασκευάζων, vocabolo interamente omesso nell'Indice dell'Adler, può significare «che ordina o dispone», «che traveste o camuffa», «revisore», o «correttore». Sarà stata una «revisione» o rielaborazione dei δόγματα del maestro?

l) εὐθύνων (manca nell'Indice dell'Adler) può essere «colui che guida o dirige», o anche «colui che raddrizza o castiga», vocabolo con colorito poetico in tutti e due i casi. Mi è sembrato più adatto per un'opera di carattere polemico, quali evidentemente paiono essere stati i libri di Erillo, un altro significato, desunto dal linguaggio giuridico di Atene, dove εὔθυναι si dice il rendiconto del magistrato o pubblico ufficiale che lascia la carica e εὐθύνειν è il ricevere questo rendiconto e procedere alla verifica necessaria e alle inchieste del caso.

m) Ἑρμῆς come rappresentante del λόγος potè ben dare il titolo a un'opera che trattasse, poniamo, la dialettica e la retorica. La interpretazione stoica del nume sembra essersi mantenuta costante nelle tradizioni della Scuola, malgrado la protesta di Diogene di Babilonia, 90 A. (*SVF*, III, p. 234, 38 — 235, 1). Essa si diffuse, come è noto, fuori della Scuola, nel mondo della cultura e della religione greco-romana e può vedersi riassunta con una certa ampiezza in CORNUTO, 16 (pp. 20-27 Lang). Cfr. anche *SVF*, II, 1024 e 1079.

n) Forse dalla frammentarietà della letteratura stoica più antica dipende il fatto che il nome di Medea non s'incontri se non presso gli Stoici più recenti. Per merito di Euripide il monologo di Medea prima d'indursi ad uccidere i figli (764-810) e quello che precede l'esecuzione del feroce disegno (1021-1080) hanno fornito il classico modello della lotta tra la ragione e la passione. Cfr. per es., EPITTETO, *Diss.*, II, 17, 19 ss. Il commento di SIMPLICIO al *Manuale* di Epitteto cita parecchie volte i famosi versi (1078 s.)

καὶ μανθάνω μὲν οἷα δρᾶν μέλλω κακά,
θυμὸς δὲ κρείσσων τῶν ἐμῶν βουλευμάτων.

Cfr. EPITTETO stesso, *Diss.*, I, 28, 7. Questo contrasto, largamente sfruttato nel campo della poesia antica e moderna, non poteva lasciare indifferenti i filosofi. Erillo è forse il primo degli Stoici ad avere rivolto l'attenzione a questo soggetto, e probabilmente il solo ad averlo considerato come degno di una speciale trattazione.

o) Con lo stesso titolo di Θέσεις ἠθικαί c'era un libro di Crisippo.

2 (411 A.). DL, VII, 165 [a].

Il fine ultimo è la scienza; e riferendo ad esso ogni cosa, il sapiente vive [b] senza staccarsi dalla scienza e senza abbandonarsi all'ignoranza [c].

2. *a*) In questo numero vengono assorbiti i seguenti nn. dell'A.: **413** (CICERONE, *Acad. pr.*, II, 129), in cui è notevole solo l'accostamento di Erillo a Platone (vedi sopra, 1, nota *g*); **414** (CICERONE, *De finibus*, II, 43, e *De oratore*, III, 62); **415** (*De finibus*, III, 31); **416** (*De finibus*, IV, 36); **417** (*De finibus*, V, 23 e V, 73); **419** (CLEMENTE ALESS., *Strom.*, II, p. 179 Sylb., vol. I, p. 497 Pott.); **421** (LATTANZIO, *Div. inst.*, III, 7); **420** (GIAMBLICO, *De anima* in STOB., *Ecl.*, II, 382, 18 W.). Credo utile agli studiosi riferire in modo meno frammentario il passo riportato dall'A. al n. 416. Cicerone discorre di due errori opposti nella ricerca del fine ultimo: o i filosofi hanno pensato al corpo senza occuparsi dell'anima, o hanno rivolto tutta l'attenzione all'anima trascurando il corpo. « Utrique idem faciunt — dice Cicerone — ut si laevam partem neglegerent, dexteram tuerentur, aut ipsius animi — ut fecit Erillus — cognitionem amplexarentur, actionem relinquerent. — Vale a dire: se gli altri sono incorsi nell'errore di considerare la questione da un lato solo, Erillo ha fatto anche peggio, perchè di quel lato (l'anima) ha preso in considerazione l'attività teoretica, ha trascurato l'attività pratica. Nel n. 417 s'intenderà meglio il testo ciceroniano (V, 73) se si riporta in modo meno frammentario di come si legge nell'A. Esso dice: « Saepe ab Aristotele, a Theophrasto, mirabiliter est laudata per se ipsa rerum scientia; hoc uno captus Erillus scientiam summum bonum esse defendit nec rem ullam aliam per se expetendam ».

Ho diviso secondo i vari punti dottrinali il passo di DL, che nell'A. forma un numero unico, e mi sono in ciò attenuto a quello che lo stesso ARNIM tratta nell'articolo in *RE*, VIII, 683, 20 — 684, 50. Nelle note seguenti cito questo articolo con A².

b) Il testo, così come è, non dà senso. A² suppone che ci sia un malinteso, in quanto sembra qui essere enunziato un principio pratico (la scienza presa come guida nella condotta della vita), che toglierebbe ogni fondamento all'accusa che gli antichi tutti mossero ad Erillo, di aver posto un fine teorico, senza possibilità di norme pratiche. Ma oltre a ciò, il periodo di DL è confuso e tautologico: Ἥριλλος δὲ ὁ Καρχηδόνιος τέλος εἶπε τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἐστὶ ζῆν ἀεὶ πάντα ἀναφέροντα πρὸς τὸ μετ' ἐπιστήμης ζῆν καὶ μὴ τῇ ἀγνοίᾳ διαβεβλημένον, « Erillo cartaginese disse fine la scienza, vale a dire vivere riportando sempre ogni cosa al vivere con la scienza e non lasciandosi ingannare dall'ignoranza ». Nessuna persona sensata può considerare come fine il vivere riportando tutto al fine di vivere. Se si riflette che nel principio dell'ἀδιαφορία Erillo appare non meno rigido di Aristone, e che per la vita comune, dei φαῦλοι, egli inventò il termine ὑποτελίς, sottolineando con ciò stesso l'alta idealità del τέλος, si troverà probabile questa correzione che io propongo del testo di DL: ... εἶπε τὴν ἐπιστήμην, πρὸς ὅπερ ἀεὶ πάντα ἀναφέροντα τὸν σοφὸν μετ' ἐπιστήμης ζῆν κτλ.

c) μὴ τῇ ἀγνοίᾳ διαβεβλημένον vorrà dire: senza essere tratto in inganno da « calunnie » cioè false opinioni e affermazioni, per ignoranza (o pure: opinioni e affermazioni dettate dall'ignoranza). Questo senso è suggerito da *SVF*, III, 581 (p. 153, 6-12) che qui traduco: « Incalunniato (ἀδιάβολος) è ogni uomo retto e dabbene (καλὸς κἀγαθός), sia perchè non dà accesso alla calunnia, e può essere considerato in questo senso (cioè in senso passivo) e sia perchè egli non calunnia nessuno (dunque in senso attivo). La calunnia poi è la rottura fra quelli che parevano amici, per effetto di un falso discorso. Questo non succede alle persone a modo, ma soltanto le persone dappoco esercitano o subiscono la calunnia; e perciò si può dire che non calunniano e non sono calunniati gli amici veri, bensì gli amici apparenti e creduti tali ».

3 (411 A.). DL, VII, 165 [a].

La scienza è un abito di accogliere i dati del senso [b] in modo non sospettabile da parte della ragione [c].

3. *a*) Vedi la nota *a* al n. **2**.

b) Propr. «le fantasie», cioè le «visioni» che noi diremmo sensazioni. Cfr. Zenone, III, **16-20** F.

c) Leggo in DL, ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀνύποπτον ὑπὸ λόγου. Il testo comune ha ἀνυπόπτωτον, che pare sia inteso nel senso di «non infirmato», non reso vacillante. Ma ἀνυπόπτωτος vuol dire «che non cade sotto», cioè non si può riportare a una data categoria o includere in una data sfera di concetti; come si può vedere dall'uso che ne fa Sesto Empirico. Cfr., per es., *Adv. math.*, VII, 344 s. (dove si sostiene che mentre il dolce e il bianco sono percepiti dal senso, non si può riportare al senso il giudizio «questo è dolce» o «questo è bianco»): τῷ δὲ τοιούτῳ πράγματι οὐκέτι τῆς αἰσθήσεως ἔργον ἐστὶν ἐπιβάλλειν· χρῶμα γὰρ μόνον καὶ χυμὸν καὶ φωνὴν λαμβάνειν πέφυκε, τὸ δὲ τοῦτο λευκόν ἐστιν ἢ τοῦτο γλυκύ ἐστιν, οὔτε χρῶμα οὔτε χυμὸς τυγχάνον, ἀνυπόπτωτόν ἐστιν αἰσθήσει, «ma questo non è più ufficio del senso: perchè esso è fatto soltanto per percepire il colore, il sapore, il suono; ma «questo è bianco» o «questo è dolce», non essendo nè colore nè sapore, non può cadere sotto il senso». Ciò premesso non diremo con A² che Erillo definisce la scienza «ganz ähnlich wie vor ihm Zeno», ma che piuttosto egli volle introdurre una non indifferente correzione alla definizione di Zenone. Questi immaginava quasi la ragione come un avversario o un esaminatore, intento a discutere e magari ad abbattere i dati dei sensi. Erillo, invece, la considerava come desiderosa di accogliere quei dati, a meno che qualche dubbio sulla loro validità si manifestasse nell'atto stesso della percezione. Zenone usò certamente il termine ἀμετάπτωτος, come si può vedere dai vari luoghi citati nell'Indice dell'Adler; e probabilmente la forma esteriore di quel termine ha influito nell'alterazione del vocabolo scelto da Erillo, come anche nel farlo interpretare nel modo che ho detto.

4 (411 A.). DL, VII, 165 [a].

Qualche volta manca un fine unico [b]; ma secondo le circostanze e le azioni il fine si muta, come se lo stesso bronzo divenisse ora la statua di Alessandro, ora quella di Socrate.

4. *a*) Vedi la nota *a* al n. **2**.

b) Leggo secondo A²: μὴ ἕν (non μηδὲν come in *SVF*) εἶναι τέλος. Ma non mi accordo con lui nell'intendere le parole precedenti ποτὲ δὲ ἔλεγε. Egli unisce ποτὲ ad ἔλεγε («bisweiler babe H(erillos) di Einheitlichkeit des τέλος geleugnet»), mentre io lo unisco a εἶναι = (ἔλεγε δὲ ποτὲ κτλ.). Non è Erillo che afferma la mancanza del fine; egli si pone di fronte a un'opinione o ad un'apparenza di tal sorta; e la combatte subito dopo dicendo: badate! le statue possono differire, ma il bronzo è sempre quello. A² dalla sua interpretazione è stato tratto ad attribuire all'ὑποτελίς ciò che qui è detto del τέλος. Vedi il n. **5**.

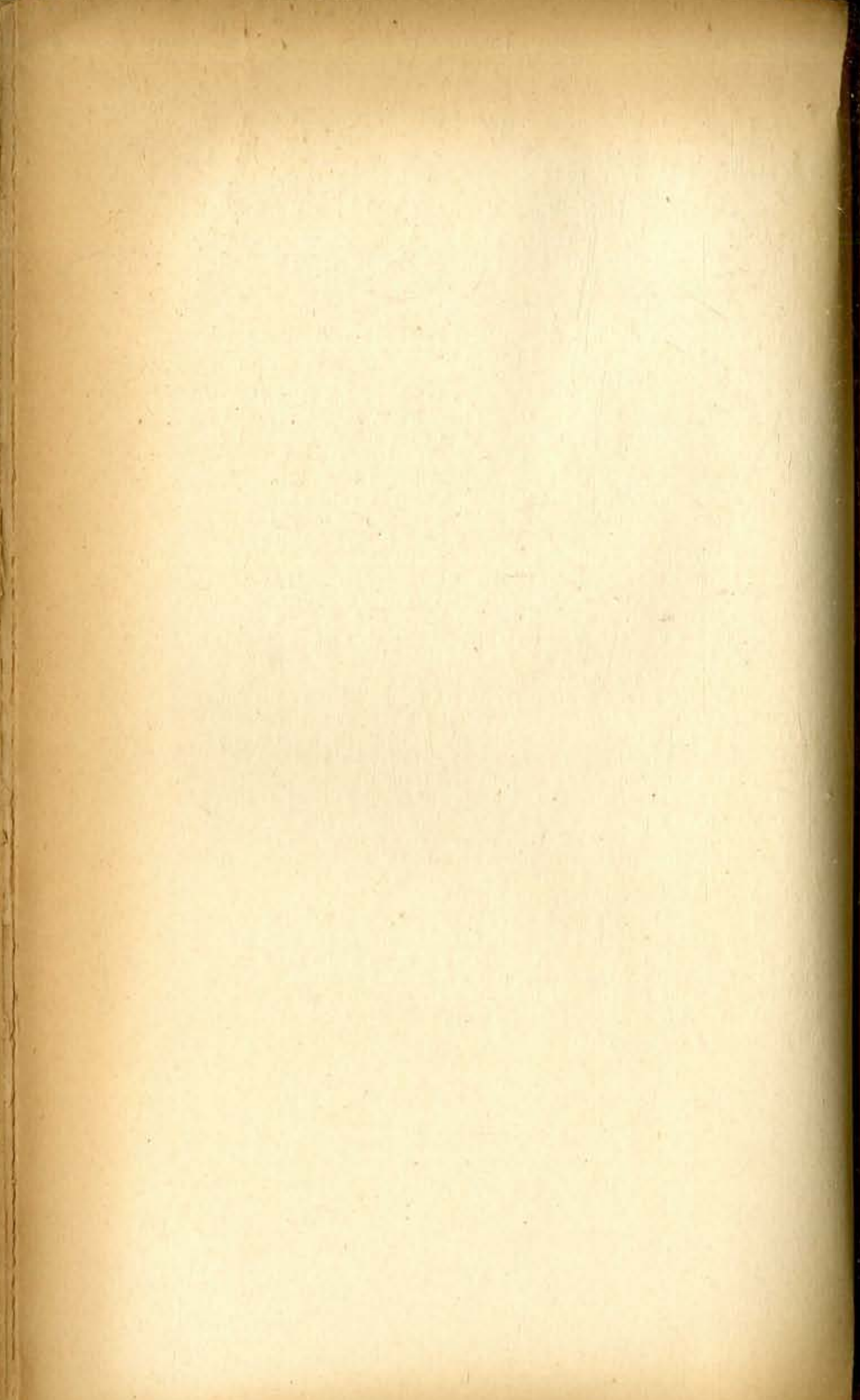
5 (411 A.). DL, VII, 165 [a].

Solo il sapiente raggiunge il fine (τέλος) [b], a un fine subordinato (ὑποτελίς) giungono anche quelli che non sono sapienti [c]. Ma tutto ciò che è nel mezzo tra la virtù e il vizio è indifferente [d].

5. *a*) Vedi la nota *a* al n. **2**. È assorbito in questo numero il n. 412 A. (Cicerone, *De fin.*, IV, 40), sul quale vedi la nota *c*.

b) Cioè la scienza, cfr. **2**.

c) Nel coniare il vocabolo ὑποτελίς, a quanto pare, Erillo volle competere col suo maestro Zenone, fecondo di termini bizzarri (cfr. Zenone, IV, **23**, **40** F.); ma ebbe meno fortuna, perchè ad eccezione di DL e di Stobeo, nessuno degli antichi ricorda, e tanto meno usa, quel vocabolo. Quanto al senso, non credo che possiamo fare di meglio che attenerci alla critica di questa dottrina presso Cicerone, *De finibus*, IV, 40 (n. 412 A): « sin ea (cioè: « quae virtus leget quaeque reiciet ») non neglegemus, neque tamen ad finem summi boni (cioè al τέλος) referemus, non multum ab Erilli levitate aberrabimus. Duarum enim vitarum erunt nobis instituta capienda. Facit enim ille duo seiuncta ultima bonorum, quae, ut essent vera (anche se rispondessero alla realtà) coniungi debuerunt; nunc ita separantur ut diiuncta sint; quo nihil potest esse perversius ». Dunque per Erillo, c'erano due modi di vivere, e quindi due fini ben distinti. Il che è precisato, nel testo di DL, con la distinzione tra la vita del sapiente e quella dello stolto, e quindi tra il fine ideale (τέλος) e il fine pratico (ὑποτελίς). Se questa dottrina che si ricava combinando DL con Cicerone (cioè, a quanto pare, con Antioco, sua fonte) è esatta, noi non possiamo seguire A², che considera riferito all'ὑποτελίς il vario apparire del τέλος, come dell'unico bronzo nelle statue diverse. Un tale concetto e un tale paragone costituirebbero un legame assai stretto tra i due fini, laddove la critica del *De finibus* afferma ch'essi rimanevano staccati interamente l'uno dall'altro. Vedi anche la nota seguente.

d) Per questa ἀδιαφορία Erillo è accostato più di una volta ad Aristone ed a Pirrone; cfr. tra gli altri il n. 418 A. (Cicerone, *De officiis*, I, 6). Ma nel passo del *De finibus* esaminato nella nota precedente, Erillo è contrapposto ad Aristone, nelle parole (pur troppo, in parte, mutile e corrotte) che precedono quelle riportate di sopra: « Nam si omnino (ea) nos neglegemus, in Aristonea vitia incidemus et peccata, obliviscemurque quae virtuti ipsi principia dederimus ». La *levitas* di Erillo non era, dunque, la stessa cosa che l'ostinazione di Aristone nel mantenere il principio dell'assoluta ἀδιαφορία, fino ad ammettere che nella condotta della vita si abbandoni ogni criterio razionale e si faccia quello che a ciascuno viene in mente. Vedi sopra, Aristone, II, **4** e **5**. È molto probabile, dunque, che l'ἀδιαφορία di Erillo trovasse una limitazione e un correttivo nel concetto dell'ὑποτελίς, che, tutto sommato, introduce sotto altra forma il ripiego zenoneo dei προηγμένα e ἀποπροηγμένα.

C

DIONIGI DI ERACLEA

Introduzione.

Un frammento sulla impassibilità del sapiente (più giù, fr. **5**) è tutto quello che ci rimane dell'opera di Dionigi di Eraclea, che pure viene ricordato come uno degli scrittori più fecondi (**1** e **3**, n. *b*) e dalle sparse notizie, risalenti ad Antigono o a Diocle, appare come uno dei più bizzarri e versatili ingegni del periodo che si estende tra l'ultimo quarto del secolo III e la metà del II (c. 230-150). Più letterato che filosofo in gioventù, e tra i letterati uno dei più ingegnosi e colti, dotato anche di facoltà artistiche a tal punto da far considerare genuina una sua tragedia composta a imitazione di Sofocle e da lui spacciata per sofoclea (**3** con le note *a* e *b*), anche alla filosofia pare si accostasse con animo da letterato e con un certo spirito da uomo curioso e dilettante. Sarebbe tuttavia errato l'addurre come prova di tale tendenza il fatto che egli passò da un maestro all'altro, giacchè questo viene attestato anche per parecchi altri filosofi, e soprattutto per Zenone. I migliori ingegni rifuggivano anche in antico dall'immediata adesione ad una data scuola; e ciò da un lato creava difficoltà per il proselitismo, e da un altro lato stimolava l'ardore degli scolarchi nella gara coi loro concorrenti. Piuttosto, qualche dubbio sulle convinzioni di Dionigi nel tempo

in cui appartenne alla scuola stoica è suggerito dal fatto della sua apostasia, e dalla causa di essa (1 e 4) che ben doveva apparire *philosopho indigna* non soltanto ai più rigidi seguaci della dottrina di Zenone. Lo scandalo che ne seguì (vedi fr. **4**, nota *b*) dimostra che la cosa era inaspettata; specialmente il detto di Persèo (vedi Persèo, I, **6**) prova che il prestigio della scuola ne fu messo a rischio di cadere nel ridicolo. Bisogna dire quindi che fino a quel momento nessuno aveva potuto sospettare Dionigi di poca sincerità o di poca fermezza nel sostenere le dottrine stoiche. I libri elencati da DL, (1) sono evidentemente solo quelli del periodo stoico [a] e gli argomenti sono su per giù quelli trattati dagli altri maestri della scuola. Anche l'unico frammento superstite rivela nella dottrina e nel metodo una scrupolosa applicazione dei principî zenonei. La fortuna di tali opere di Dionigi deve essere dipesa unicamente dalla sua condotta: non nocque loro la polemica, che come vedemmo, annientò le opere di Aristone e di Erillo, ma il silenzio che sul conto del 'rinnegato' dovettero imporsi gli Stoici contemporanei e posteriori. Se, a dispetto di quella congiura del silenzio, si conservarono gli aneddoti e i ricordi e anche un saggio del suo stile, da ciò è lecito argomentare che la sua produzione letteraria continuò per qualche tempo ad esercitare un certo influsso tra gli uomini dotti.

DL, a dire il vero, sembra tutt'altro che bene informato circa le opere di Dionigi [b]. Se egli ne avesse avuto qualche conoscenza diretta, non avrebbe omesso di darne un giudizio, per quanto generico, come fece nel caso di Erillo [c]. Ma supplisce opportunamente a questo difetto il passo, pur così frammentario, dell'*Indice* ercolanese (vedi più giù, n. **3**, nota *b* in fine). Non si andrà lontano dal vero congetturando che l'attività di Dionigi come maestro e come scrittore continuasse anche dopo la sua defezione dalla scuola stoica. Altrimenti il nomignolo di Μεταθέμενος non gli sarebbe venuto, o non sarebbe rimasto nella tradizione; e, forse anche, non troveremmo tra le sue opere un trattato sul piacere, in quattro libri [d]. Le notizie contraddittorie circa la scuola a cui Dionigi avrebbe fatto adesione dopo essersi staccato dagli Stoici, sono frutto di congettura non fondata sulla conoscenza diretta dei fatti [e]. Dai frammenti dell'*Indice* ercolanese è dato dedurre con sufficiente sicurezza che Dionigi ebbe prima e dopo una sua scuola. Egli fu, dunque, da un certo momento in poi, come Aristone ed Erillo, uno stoico dissenziente; mutò, per dirla

con l'ARNIM, la dottrina stoica in senso edonistico [f]. Entro quali limiti, non è facile dire, perchè il solo mettere nel numero dei mali il dolore, o nel numero dei beni il piacere, vale quanto scardinare addirittura la morale stoica.

Non so astenermi dall'accennare qui a un'ipotesi che mi viene suggerita dalla notizia concernente la fine di Dionigi (v. 1 con la nota *f*). Quest'uomo, che potremmo chiamare « un Faust dell'antichità », dopo alcuni anni di vita dissoluta sentì la vanità della ricerca del piacere, e si pentì di aver abbandonato i saldi principii di Zenone. Tornò quindi tra gli antichi compagni, ma oramai soltanto per morirvi.

Il Dionigi presente alla morte di Cleante (476 A.) naturalmente non ha a che fare col nostro, che era già morto prima.

a) Vedi fr. 1 con le note.

b) La frase φέρεται τάδε, *feruntur haec*, può essere desunta da una notizia bibliografica in una qualsiasi fonte di DL.

c) Vedi ERILLO, fr. 1, con la nota *b*.

d) Vedi più giù, fr. 1, n. 3.

e) Vedi più giù, fr. 1, nota *g* e fr. 4.

f) Nell'articolo contenuto in *RE*, V, 973, 21-974, 28.

Frammenti.

1 (422 A.). DL, VII, 166 [a].

Dionigi detto il Disertore [b] pose come fine il piacere. L'occasione che a ciò l'indusse fu una malattia degli occhi [c], per la quale avendo molto sofferto, non sentiva più il coraggio di affermare che il dolore è cosa indifferente [d].

Era figlio di Teofanto e nativo di Eraclea.

Fu, secondo Diocle, scolaro prima, del suo concittadino Euclide, poi di Alessino e Menedemo, e in fine di Zenone.

Da principio era appassionato scrittore [e], e si diede a composizioni di ogni genere; ma più tardi accoglieva nella sua scuola [f] perfino Arato, di cui era geloso.

Si staccò da Zenone e si volse verso i Cirenaici [g]; quindi frequentava i bordelli e si dava ad ogni sorta di godimenti senza scrupolo e senza riguardo [h].

Giunto agli ottanta anni di vita, trapassò per inedia [i].
Si citano di lui queste opere:
1) *Dell'impassibilità*, due libri.
2) *Dell'esercizio*, due libri.
3) *Del piacere*, quattro libri.
4) *Della ricchezza* [j].
5) *Del favore e del castigo.*
6) *Dell'utilità dell'uomo.*
7) *Della felicità.*
8) *Dei re antichi.*
9) *Delle lodi* [k].
10) *Dei costumi stranieri* [l].

a) Nelle note a questo numero, come il lettore vedrà, vengono assorbiti altri frammenti dell'A., e precisamente: 424 (nota *f*), 426 (nota *c*), 427 (nota *g*), 429 (nota *i*), 431 (note *c* e *d*), 432 (note *c* e *d*), 433 (nota *g*).

b) Prop. «lo spostante», uno che ha trasferito, sè stesso e le sue cose, da un luogo all'altro; o pure, uno che ha invertite e mutate le sue convinzioni. Nè 'rinnegato' nè 'convertito' rendono il termine greco nella sua fredda obbiettività, che insieme è disprezzo per uno che fa e disfà senza ragione.

c) Questa notizia coincide con quella che troviamo in Cicerone, *De fin.*, V, 94 (=431 A.): «Nobis Heracleotes ille Dionysius flagitiose descivisse videtur a Stoicis propter oculorum dolorem». La malattia è diversa in Cic., *Tusc.*, II, 60 (=432 A.) «homo sane levis, Heracleotes Dionysius, cum a Zenone fortis esse didicisset, a dolore dedoctus est: nam cum ex renibus laboraret, ipso in eiulatu clamitabat falsa esse illa quae de dolore ipse sensisset». Dove è da notare che le parole «ipso in eiulatu clamitabat», trovano esatta rispondenza nell'*Index Stoicorum Herculanensis*, col. XXX (=426 A.): «In mezzo a tutti ad alta voce (gridava) e specialmente quando vedeva che gli altri erano silenziosi ed esitanti; ma del pari quando (i discepoli) non si chetavano ed erano agitati» ecc. Di malattia senz'altro e di dolore parla Luciano, *Bis accusatus*, 20 s. (=430 A.).

d) Contro la conclusione antistoica protesta Cicerone (o la sua fonte), *Tusc.*, V, 94: «quasi vero hoc didicisset a Zenone, non dolere cum doleret! Illud audierat, nec tamen didicerat, malum illud non esse, quia turpe non esset, et esse ferendum viro». Ma in Cic., *Tusc.*, II, 60 (=432 A.) è conservata l'argomentazione di Dionigi contro l'ἀδιαφορία del dolore: «Quem cum Cleanthes condiscipulus rogaret quaenam ratio eum de sententia deduxisset, respondit: Quia si, cum tantum operae philosophiae dedissem, dolorem tamen ferre non possem, satis esset argumenti malum esse dolorem. Plurimos autem annos in philosophia consumpsi, nec ferre possum; malum est igitur dolor».

e) Vedi la nota *b* al fr. 3.

f) Il passo non è molto chiaro, e forse è lacunoso. Vuol dire che la grande produzione letteraria di Dionigi fu limitata alla sua gioventù, e poi non ebbe più aspirazioni alla fama di scrittore, tanto che passò sopra all'emulazione per Arato? Che Arato fosse un tempo fra gli scolari di Dionigi, è confermato anche dal Βίος Ἀράτου (424 A.).

g) Arnim in *RE*, l. c., non crede nè all'adesione alle dottrine dei Cirenaici, nè al passaggio dallo stoicismo all'epicureismo (vedi più giù, fr. 4 = 430 A.). Tanto Diocle presso DL quanto Antigono presso Ateneo, secondo l'Arnim, avrebbero tratto conclusioni affrettate dall'unica notizia sicura, conservataci nell'*Ind. St. Herc.*, c. 32, 1 (427 A.). Trovo che questa notizia è quasi identica a quella di Cicerone, *Acad. pr.*, II, 71 (433 A.): dopo la sua abiura D. sostenne «honesti inane nomen esse, voluptatem esse summum bonum».

h) Vedi più giù, fr. 4.

i) Sarebbe dunque morto stoicamente. Particolari sulla fine di Dionigi erano nell'*Index. St. Herac.*, c. XXXIII, dove la parte leggibile (429 A.) dice: «... dopo aver salutato gli amici, lasciatosi andare sulla madia, morì».

j) Ho accolto il suggerimento dell'A. considerando a sè il titolo περὶ πλούτου, invece di vedere un'opera unica dal titolo περὶ πλούτου καὶ χάριτος καὶ τιμωρίας. È anche probabile che si debba distinguere περὶ χάριτος da περὶ τιμωρίας. Cfr. nota *e*.

k) Propriamente «delle cose lodate» o «lodabili». Vedi la nota seguente.

l) I titoli elencati sono in massima parte peculiari a Dionigi, e sembra che attestino la sua originalità. Comuni ad altri stoici sono περὶ ἡδονῆς, *de voluptate*, su cui Cleante scrisse almeno due libri, e non so quanti Crisippo (vedi Cleante, *Opere morali*, § 6, *Introduzione*), περὶ ἀσκήσεως, *de exercitatione* (Erillo); περὶ πλούτου, *de divitiis* (Sfero); περὶ χάριτος, *de beneficiis* (Cleante). Se veramente nell'opera di Dionigi si trattava insieme (vedi nota *j*) περὶ χάριτος καὶ τιμωρίας, il soggetto doveva essere *de gratitudine et ultione*, o *de praemiis et poenis*. Cfr. Cleante, *Opere morali*, § 5, *Introduzione*. Fra i titoli originali merita attenzione περὶ ἀνθρώπου χρήσεως, *de hominis utilitate*. Il singolare vieta d'intendere *quomodo quis hominibus utatur*, o «del partito da trarre dagli altri uomini». È probabile che qui «l'uomo» sia inteso come «il genere umano», in quanto elemento costitutivo dell'universo, e parte della grande repubblica comprendente in sè anche gli dèi. Cfr., per es., Cicerone, *De legibus*, I, 7, 22 (*SVF*, III, 339, p. 82, 41). Quanto agli ἐπαινούμενα (formato come τραγῳδούμενα «soggetti tragici») potrebbe trattarsi della opinione pubblica, manifestantesi nella lode e nel biasimo, indici entrambi della riconosciuta responsabilità morale dell'uomo (vedi Crisippo, 1005, *SVF*, vol. II, p. 297, 7-23). Ma poteva trattarsi anche di un'opera di retorica. Il titolo περὶ ἀρχαίων βασιλέων, *De antiquis regibus*, concerneva probabilmente il tipo ideale di re modellato sul concetto del sapiente stoico, e molto affine all'omerico «pastore di popoli» prode e virtuoso. In fine il titolo περὶ βαρβαρικῶν ἐθῶν, *De moribus barbarorum*, si addice a un'opera che conteneva probabilmente materiali per provare la relatività e la precarietà delle istituzioni umane, e confermare quindi la necessità di attenersi alle leggi costanti e immutabili della Natura. Un'opera simile doveva certamente, al pari di quella sui re antichi, risentire dell'insegnamento di Eraclide Pontico e dell'indirizzo positivo seguito dai Peripatetici.

2 (423-303 A.). DL, VII, 23.

* Dionigi il Disertore chiese a Zenone: «Perchè non correggi [a] me pure, come correggi tutti gli altri?». «Perchè — rispose Zenone — in te non ho fiducia» [b].

2. *a*) Il verbo κατορθόω non ha in questo aneddoto il significato tecnico datogli da Zenone (operare rettamente, conseguire il fine virtuoso) ma riprende il senso etimologico di «raddrizzare», mettere sulla buona via.

b) L'aneddoto ha l'aria di essere stato coniato dopo la defezione di Dionigi dallo stoicismo, quando evidentemente Zenone non c'era più, e la scuola era retta da Cleante (cfr. 1, nota *d* = 432 A.), per mostrare che Zenone aveva intuito la poca stabilità di quel suo scolaro.

3 (425 A.). DL, V, 92.

Dionigi il Disertore (o Spíntharo, come alcuni dicono) compose il dramma «Parthenopaios» e lo pubblicò sotto il nome di Sofocle. Eraclide ci credette, e in una delle sue opere citò un passo di quel dramma come di Sofocle. Dionigi, come se ne accorse, gli segnalò il fatto; e poi, siccome l'altro negava e non voleva credere, gli scrisse che guardasse le parastichide [a], recante il nome *Pancalos*, ch'era il favorito di Dionigi. Siccome poi Eraclide persisteva nella sua incredulità, dicendo che poteva trattarsi di un caso fortuito, Dionigi tornò a scrivergli, per dirgli: «Ci troverai anche questo:

> La scimmia vecchia non si prende in trappola.
> Si prende, sì; ma solo tardi prendesi,

e poco dopo:

> Eraclide non sa gran che di lettere» [b].

Sicchè l'altro dovette vergognarsi.

3. *a*) Le lettere iniziali dei versi, che potevano formare delle parole o delle frasi o degl'interi versi secondo l'intenzione dell'autore. Nell'aneddoto abbiamo un esempio tipico dell'uso di questo espediente per garenzia della proprietà letteraria. Vedi sull'uso dell'acrostico nell'antichità e nel medio evo H. Diels, *Sibyllinische Blätter*.

b) Dionigi aveva inserito nell'acrostico non solo i due versi, botta e risposta, allusivi alla burla letteraria che si apparecchiava a fare col suo Sofocle apocrifo; ma anche un terzo verso con cui il letterato caduto in trappola si precisava nella persona del suo maestro. Questo dovrebbe risultare dal secondo biglietto di Dionigi. Ma il testo com'è dato da A. considera le parole καὶ πρὸς τούτοις (*et praeterea*), dopo i primi due versi, come estranei al biglietto, cioè come una notizia (*et praeterea scripsit*); di modo che Ἡρακλείδης γράμματ' οὐκ ἐπίσταται non farebbe parte dell'acrostico, ma sarebbe una grossolana villania aggiunta nel biglietto. Ciò è inverosimile, e se fosse vero, toglierebbe ogni sapore all'aneddoto. Per fare un trimetro regolare, Dionigi avrà scritto:

Ἡρακλεείδης γράμματ' οὐκ ἐπίσταται.

Lo scherzo acquista uno speciale significato per il fatto che anche Eraclide in gioventù aveva fatto delle tragedie, che aveva spacciate come tragedie di Thespis, vedi DAEBRITZ in *RE*, VIII, 482, 20 ss. Dionigi lo supera, riuscendo a imitare lo stile e il verseggiare di Sofocle. Da ciò possiamo farci un'idea della virtuosità a cui si mirava in quel circolo letterario; in cui Dionigi dovette primeggiare. Della sua molteplice attività letteraria è cenno anche nell'*Ind. St. Herc.*, c. XXXII (427 A.): «Fu poligrafo (scrisse molto; cfr. in Diocle presso DL, sopra, fr. 1, φιλογράμματος «appassionato scrittore») raggiungendo con le sue opere la massa di circa ottantamila stichi (circa 2700 pagine di trenta righe; cfr. ZENONE, fr. II, 26), e pareva a molti tutt'altro che inefficace o inetto quanto alla lingua e allo stile....». Quanto al falso letterario, DL attesta che una parte della tradizione l'attribuiva a Spintharo, poeta tragico, autore di un Ἡρακλῆς περικαιόμενος, rifacimento delle *Trachinie*.

4 (430 A.). ATENEO, VII, 281 d [a].

Che dire di Dionigi di Eraclea, che addirittura depose la tunica della virtù, e indossò vesti di baldoria [b], e godeva che lo chiamassero Disertore, perchè, quantunque già vecchio, s'era staccato dalle dottrine del Portico e con un salto era passato ad Epicuro? [c] Onde non senza garbo diceva di lui Timone: [d]

> All'ora del tramonto, comincia a trastullarsi [e].
> Quando è tempo di amare, e quando d'ammogliarsi;
> Ma vien anche il momento di smettere ogni cosa [f].

4. *a*) In un altro luogo (X, 437 e) lo stesso autore cita dalla biografia di *Dionigi* scritta da ANTIGONO di Caristo questo aneddoto (428 A.): «Dionigi già vecchio, celebrando coi suoi familiari la festa dei Congi (Χόες, baldoria dionisiaca, nel secondo giorno delle feste primaverili designate col nome di *anthesteria*) non sapendo, per motivo della sua vecchiaia, che farsi della cortigiana che gli avevano messo a fianco, la girò ai commensali dicendo (*Odissea*, XXI, 152):

Tender l'arco non posso: altri lo prenda».

Niente di notevole trovo in LUCIANO, *Bis. acc.*, 20, 21 riportato dall'A. nel fr. 430.

b) ἀνθινά, l'abito variopinto delle meretrici. Nell'uso di questo linguaggio metaforico si sente l'indignazione e lo scherno che la tardiva defezione di Dionigi dovette destare nel mondo letterario e filosofico d'allora. Per la sensazione dolorosa nel seno della scuola stoica, vedi il motto di Persèo, più giù (PERSÈO, fr. 6 = 446 A.).

c) Vedi sopra fr. 1, nota *g*. L'A. non dubita che Dionigi dovette assumere posizione autonoma. Però, della sua nuova dottrina troppo poco sappiamo: *Ind. St. Herc.*, c. XXXII (427 A.: «... doversi fuggire il dolore, considera come scopo e termine il piacere».

d) Timone di Fliunte, nelle sue parodie, o silli, fr. 59 Wachsmuth, *Poesis epicae Graecae ludibundae*.

e) Impossibile rendere il bisticcio, derivante dalla parziale somiglianza di parole molto diverse tra loro: ἡνίκ' ἐχρῆν (o meglio, ἡνίκα χρῆν) δύνειν, νῦν ἄρχεται ἡδύνεσθαι «ora che bisognerebbe rintanarsi (o andar giù), comincia a gustare il piacere».

f) ὥρη ἐρᾶν, ὥρη δὲ γαμεῖν, ὥρη δὲ πεπαῦσθαι. La vicinanza di γαμεῖν dice che ἐρᾶν accenna al libertinaggio del giovane scapolo; πεπαῦσθαι è volutamente ambiguo: essersi chetato, avere rinunziato a tutto, o pure: esser finito, esser passato all'eterno riposo.

5 (434 A.). Cicerone, *Tusc. disp.*, III, 18.

* Commento di Dionigi di Eraclea alle parole in cui Achille (*Iliade*, IX, 646) esprime il suo rancore per l'offesa ricevuta [a].

Si può dire che sia in condizioni normali una mano affetta da un tumore? o si può dire sano un membro qualsiasi quando è gonfiato o tumefatto? L'animo del sapiente però non è mai malato, non è mai gonfio nè turgido; ma un animo in preda all'ira ha codesti difetti; dunque il sapiente non si adira mai. Inoltre, se egli fosse nell'ira, sarebbe anche dominato da un desiderio, giacchè è proprio dell'uomo adirato il desiderare d'infliggere il massimo dolore a colui che l'ha offeso [b]. Chi poi ha un tale desiderio, se è soddisfatto, necessariamente prova un grande piacere, sicchè gli capita di godere del male altrui [c]; e siccome ciò non è ammissibile nel sapiente, così non è ammissibile in lui neppure l'ira. Inoltre, se nel sapiente avesse luogo l'ira, ve lo avrebbe anche la tristezza; ma siccome di questa è scevro il sapiente, così è anche esente da quella [d]. Infatti, se il sapiente potesse cadere nella tristezza, potrebbe cadere nella commiserazione, potrebbe cadere nell'invidia. [e] Giacchè chi si affligge dell'avversità altrui, in pari tempo si affligge dell'altrui prosperità [f], come Teofrasto, piangendo la morte del suo amico Callistene, si affligge per i successi di Alessandro, e quindi dice che Callistene s'imbattè in un uomo potentissimo e fortunatissimo, ma ignaro del modo di usare i doni della buona fortuna. Come, pertanto, la commiserazione è tristezza per le sventure altrui, così l'invidia è tristezza per l'altrui felicità; dunque, chi è capace d'impietosirsi è capace d'invidiare; ma nel sapiente non ha luogo l'invidia, dunque non l'ha

neppure la commiserazione. Che se il sapiente fosse avvezzo a rattristarsi, anche a impietosirsi sarebbe avvezzo. La tristezza dunque è lontana dal sapiente.

5. *a*) La traduzione latina dei versi omerici è fatta, secondo il solito, dallo stesso Cicerone:

> Corque meum penitus turgescit tristibus iris,
> Cum decore atque omni me orbatum laude recordor.

b) L'A. in nota rinvia alla definizione dell'ira nel περὶ παθῶν di Andronico (*SVF*, 379, vol. III, p. 96, 37). La definizione è connessa con il principio di derivazione dall'ἐπιθυμία *(concupiscentia, libido)* e con le osservazioni sulle varie forme di ira (ὀργή, θυμός, χόλος, πικρία, μῆνις, κότος). Le stesse cose si trovano in Stobeo, *Ecl.*, II, 91, 10 (*SVF*, III, 395) e per quanto lo scarso numero di sinonimi nella lingua latina lo permette, in Cicerone, *Tusc.*, IV, 21 (*SVF*, III, 398).

c) La parola greca ἐπιχαιρεκακία (cfr. il tedesco *Schadenfreude*) è altrove (*Tusc.*, IV, 20 = *SVF*, III, 403) tradotta da Cicerone con *malivolentia*, e definita *voluptas ex malo alterius sine emolumento suo.* Anche questa definizione risale all'antica fonte stoica: vedi *SVF*, III, 401 e 402.

d) Il testo di Cicerone quale è dato anche dall'A. non soddisfa, quindi ho supposto che esso sia guasto per una semplice inversione di termini, e ho corretto così: « Sin autem iracundia caderet in sapientem, etiam aegritudo caderet » etc. Infatti si passa poi a dimostrare che la tristezza non è ammissibile nel sapiente, e con ciò si ha un altro argomento per escludere da lui l'ira. Con la correzione da me proposta si ovvia anche una falsa interpretazione che trovo nel commento di Otto Heine (Ciceronis Tusc. Disp. für den Schulgebrauch erklärt): che il periodo introdotto con *sin autem* sia estraneo a Dionigi, e debba considerarsi come un'aggiunta di Cicerone. Ma quando Cicerone aggiunge qualcosa (vedi la nota *e*), trova modo di mettere il lettore sull'avviso. Qui tutta la dimostrazione di Dionigi è riassunta con ordine; e come da principio è annunziata con le parole « Itaque non inscite Heracleotes Dionysius... disputat... hoc, ut opinor, modo », così termina con l'osservazione (§ 22) « Haec sic dicuntur a Stoicis concludunturque contortius ».

e) È giustamente tralasciata qui dall'A. una buona parte del § 20, in cui Cicerone giustifica la parola *invidentia* da lui usata e spiega perchè non adopera il termine usuale *invidia*. Questa digressione, o parentesi, è introdotta con le parole « Non dixi invidiam » etc., e si chiude col tornare all'argomentazione di Dionigi: « Cadit igitur in eumdem et misereri et invidere ».

f) Anche la *misericordia* (οἶκτος, ἔλεος) e l'*invidentia* (φθόνος) s'illustrano con passi analoghi, riferiti nelle note di A.: *SVF*, III, 414 ss. (vedi specialmente Cicerone, *Tusc.*, IV, 17 = 415 A.: invidentiam esse dicunt aegritudinem susceptam propter alterius res secundas, quae nihil noceant invidenti — misericordia est aegritudo ex miseria alterius iniuria laborantis) etc.

D

PERSÈO

I

NOTIZIE SULLA VITA E SULLE OPERE

Introduzione.

Singolare è la posizione di Persèo tra gli scolari di Zenone. Egli è il solo che abbia acquistato notorietà fuori del recinto della scuola [a]. Ma quella notorietà, come parrebbe dal passo frammentario dell' *Index Stoicorum* (vedi più giù, fr. **3**) gli nocque piuttosto che giovargli, nella tradizione della scuola stessa. Se, tuttavia, il ricordo di lui non si spense, ciò pare dovuto specialmente alla sua famigliarità col maestro (vedi fr. **1**) e all'affezione che il maestro aveva per lui. La perfetta conformità della sua dottrina con quella del maestro (vedi fr. **6**) appare ovvia, data quella premessa; e perciò l'unica testimonianza divergente in proposito credo che si riduca a un equivoco (vedi fr. **8**). Ma, piuttosto, non si riesce a vedere come e quando Persèo abbia tenuto un insegnamento filosofico, se non forse in Macedonia, prima che divenisse un uomo d'affari.

Le notizie a suo riguardo sono spesso tendenziose. Per il suo passaggio dalla filosofia alla politica, per i successi conseguiti

presso il re Antigono e per la fortuna che lo mise in posizione così cospicua e così contrastante con la sua oscura origine; infine, anche, per la catastrofe che colpì l'improvvisato condottiero (vedi più giù, n. 4), Persèo fu fatto segno di pettegolezzi e satire, la cui eco fu tramandata dall'opera di Ermippo di Berito 'sui servi divenuti illustri'. Cfr. Ateneo, IV, 162 B (= 452 A.), e più giù l'*Introduzione* ai Συμποτικὰ ὑπομνήματα.

Le opere di Persèo (vedi fr. **5**) dovettero forse essere destinate alla lettura, anche quelle i cui titoli sembrano indicare l'esercizio dell'insegnamento. Egli vi dovette sfruttare i materiali raccolti per proprio uso nella lunga convivenza con Zenone. Egli fu certamente un divulgatore, e dovette perciò possedere delle doti di scrittore, per cui le sue opere si lessero a lungo.

a) Come Sfero tra gli scolari di Cleante. Vedi in questo volume Sfero, *Introduzione*.

Frammenti.

1 (435-438 A.) [a].

* Persèo fu tra gli scolari prediletti di Zenone. Visse in casa col maestro [b].

Alcuni dicono che fosse un suo uditore [c]; altri che fosse uno schiavo nato in casa di Zenone e da lui allevato [d].

Era figlio di Demetrio, nativo di Citio [e].

Il suo maestro Zenone lo mandò da Antigono in Macedonia [f].

1. a) Dei testi qui raccolti dall'A. il più notevole è l'*Ind. St. Herc.*, XII, 3 (= 437 A.). Gli altri, ripetono, più o meno esattamente, le stesse notizie: DL, VII, 36 (= 435 A.); Suida, *s. v.* (= 436 A.); Gellio, *N. A.*, II, 18, 8 (= 438 A.).

b) «Era amato più di tutti gli scolari da Zenone, e anzi conviveva con lui». *Ind. St.* Su questa convivenza si fonda anche l'aneddoto narrato nella vita di Zenone da DL, VII, 13 (3 e 439 A.); cfr. nota *f*.

c) γνώριμος in DL, VII, 6 (3 e 439 A.) e 36 (435 A.).

d) *Ind. St.*: «fu da lui allevato, come dicono alcuni, essendo uno schiavo nato in casa». Solamente «servo», οἰκέτης è detto in DL, VII, 6, (3 e 439 A.) *servus* in Aulo Gellio. In Suida sono riassunte le due notizie coi termini «scolaro e allievo» μαθητὴς καὶ θρεπτός.

e) Questi particolari sulla paternità e sulla patria sono dati insieme dal solo DL, e non mi paiono scevri di sospetto. La patria, identica a quella di Zenone, fu evidentemente suggerita da quella tradizione che considerava Persèo come «schiavo nato in casa», *verna*, δοῦλος οἰκογενής (vedi nota *d*); ma secondo quella

tradizione, il maestro lo avrebbe allevato lui (τέθραπται ὑπ' αὐτοῦ). Quando? Zenone si allontanò definitivamente da Citio prima che raggiungesse l'età di trent'anni (DL, VII, 1 = 1 A., p. 3, 20), o addirittura a ventidue anni, secondo lo stesso Persèo (vedi più giù, IV = 458 A.). Ma la differenza di età fra i due doveva essere superiore ai trent'anni (DL, VII, 6 = 3 e 439 A.), se è vero che Persèo aveva quarant'anni nella 130ª Olimpiade: ἤκμαζε κατὰ τὴν τριακοστὴν καὶ ἑκατοστὴν Ὀλυμπιάδα ἤδη γέροντος ὄντος Ζήνωνος. Il nome del padre, se veramente si conosceva, doveva indicare un uomo libero e non uno schiavo; sicchè Δημητρίου (υἱός) e Κιτιεύς (τὸ γένος) sono indicazioni che sembrano inconciliabili fra loro, se la seconda è nata dalla notizia che Persèo fosse uno schiavo della famiglia di Zenone. Aggiungasi che in Suida (436 A.) possiamo ancora vedere come sia venuto fuori questo nome Demetrio: per un malinteso nell'interpretazione dei dati cronologici, scambiando il padre di Persèo col padre di Antigono Gonata: ἦν δὲ ἐπὶ τῶν χρόνων Ἀντιγόνου τοῦ Γονατᾶ υἱοῦ Δημητρίου μαθητὴς καὶ θρεπτὸς Ζήνωνος τοῦ φιλοσόφου. Bastava che si leggesse υἱός invece di υἱοῦ per far nascere l'equivoco. Per quanto riguarda i pettegolezzi circa l'origine servile di Persèo, vedi l'*Introduzione*. Se si può prestar fede al dato di fatto che in quei pettegolezzi è riferito (vedi più giù, III, 1) cioè che Bione ebbe sott'occhio un busto in bronzo con la scritta Περσαῖος Ζήνωνος Κιτιεύς, si avrebbe in questo addirittura la prova che un padre di nome Demetrio fu inventato, o creato dal caso, più tardi.

f) Che Zenone abbia mandato Persèo in Macedonia presso Antigono risulta dal racconto in DL, VII, 6 ss. (3 e 439 A.). In un altro luogo, VII, 36 (435 A.), troviamo questa strana notizia: οἱ δὲ (λέγουσιν αὐτὸν) οἰκέτην ἕνα τῶν εἰς βιβλιογραφίαν πεμπομένων αὐτῷ παρὰ Ἀντιγόνου, οὗ καὶ τροφεὺς ἦν τοῦ παιδὸς Ἀλκυονέως. Ma bisogna dire che il testo è probabilmente guasto e da correggere παρ' αὐτοῦ Ἀντιγόνῳ. La richiesta di Antigono sarà stata, allora, di persone adatte alla βιβλιογραφία, cioè a copiare manoscritti. Il che vuol dire che il principe mirava a formarsi una biblioteca, e per questo aveva bisogno di bravi copisti che fossero in pari tempo persone intelligenti e colte. Per le relazioni di Persèo con Antigono, vedi più giù, fr. 2.

2 (439-440 A.). DL, VII, 6, 9. Ἀράτου βίος in WESTERMANN, *Biographi Graeci*, p. 60.

Persèo fu condiscepolo [a] del poeta Arato, che lo seguì quando si recò in Macedonia [b] per invito di Antigono Gonata [c]. Quando Antigono insisteva presso Zenone perchè andasse a vivere presso di lui, il filosofo rifiutò, ma spedì in sua vece Persèo e Filonide [d].

2. *a*) Nel passo della vita di Arato l'A. offre la lezione tradizionale σχολάσας δὲ ὁ Ἄρατος Περσαίῳ, che fa di Arato un discepolo di Persèo. Ciò urta contro difficoltà cronologiche e contro le altre notizie circa i vari maestri di Arato, tra i quali maestri si trova, com'è noto, Zenone. Perciò dovrà leggersi, invece, συσχολάσας (vedi SCHMID, *Griechische Litt.*, II, p. 123, nota 4) e ritenere che il poeta fosse condiscepolo del filosofo. Se la notizia è autentica, se ne ricava con probabilità la conclusione che nella scuola di Zenone nascesse una

cordiale amicizia tra i due, in modo che poi dovessero desiderare di tentare insieme la fortuna presso il principe macedone.

b) Cioè a Pella, dove Antigono aveva stabilita la capitale del suo regno. Arato compose nel 276 per Antigono l'*Inno a Pan*, con cui si celebrava la vittoria riportata l'anno innanzi dal monarca macedone sui Galli a Lysimacheia.

c) Qui la fonte parla espressamente di chiamata (μεταπεμφθέντι ὑπ᾽ Ἀντιγόνου, cioè Περσαίῳ); sicchè Antigono e Persèo già si conoscevano, prima del 276. Da ciò sono indotto a pensare che il primo viaggio di Persèo in Macedonia sia quello che ho ricavato da DL, VII, 36 (vedi n. 1, nota f), precedente di qualche anno il 276. Andato a Pella giovanissimo, come amanuense, Persèo entrò nelle grazie di Antigono, che poco dopo sentì il bisogno di richiamarlo da Atene, dove Persèo era tornato al termine della sua missione. Non so se la chiamata del 276 debba mettersi in relazione con un fatto accennato da DL in fine del passo or ora citato: οὗ (cioè Ἀντιγόνου) καὶ τροφεὺς ἦν τοῦ παιδὸς Ἀλκυονέως. Vedi anche la nota seguente.

d) Il ripetuto invito di Antigono a Zenone è materia della biografia di Zenone in DL, VII, 6 ss. (3 A. = 439 A.). Spogliato della parte leggendaria, probabilmente il nocciolo storico sarebbe questo: Antigono desiderò di avere un grande filosofo del tempo come educatore del suo figliolo; in ciò avrà influito, oltre la stima personale per Zenone, la sua ambizione e il ricordo dell'educazione di Alessandro affidata un tempo ad Aristotele. Ma propendo a credere che le cose siano andate diversamente: che, cioè, per la parte di istitutore del principe, Antigono mandasse a chiamare direttamente Persèo (vedi sopra, nota c). Ma non passò molto e la fortuna di Antigono ebbe un crollo per la conquista della Macedonia compiuta da Pirro. Allora, come Arato passò in Siria presso Antioco I, Persèo dev'essere tornato ad Atene. Negli ultimi anni di Zenone, quando Antigono andava ricuperando il regno perduto, deve aver desiderato di avere presso di sè il sapiente la cui parola sapeva essere preziosa nella buona e nell'avversa fortuna. E allora Persèo andò con Filonide. Della presenza dei due alla corte di Antigono è testimonianza in Epicuro (πρὸς Ἀριστόβουλον, fr. 119 us.) e in Bione presso DL, IV, 47 (459 A.).

3 (441 e 449 A.). *Indice Stoic. Herc.*, c. XIII, Temistio, or. 32, p. 358 Hard.

* Persèo, staccatosi da Zenone, cambiò la vita del filosofo in quella del cortigiano [a].

Antigono non mancava di mettere alla prova lo stoicismo di Persèo, e canzonarlo [b].

3. a) È il succo di quello che si può capire nel testo assai mutilo del papiro: « di ciò fu cagione l'essersi staccato da Zenone, che ancora contava molto (ὄντος ἔτι πολλοῦ) e andare attorno insieme con Antigono, datosi ormai alla vita di corte, non a quella del filosofo ». A. dà pure qualche brandello della c. XIV, osservando « Haec quoque ad Persaeum aliquo modo referri certum est, sed sententia non intelligitur ».

b) L'aneddoto raccontato da Temistio si può riassumere così. Persèo non finiva mai d'insistere sulla imperturbabilità del sapiente; e Antigono volle giuo-

cargli un tiro, facendo venire dei mercanti da Cipro e facendo da essi raccontare una quantità di guai capitati alla famiglia di Persèo in Citio. Persèo all'udire quel racconto, dimostrò con le parole e con gli atti di essere un uomo debole come tutti gli altri. È facile vedere l'assurdità di questo aneddoto, che presuppone un Persèo avente famiglia a Citio e ricco di beni di fortuna, e padrone anche di molti schiavi. Dello stesso tipo, ma un po' meno complicato, è l'aneddoto riferito da DL, VII, 36 (435 A.): Antigono, per mettere Persèo alla prova, gli fa arrivare la notizia che i suoi campi sono stati invasi da soldatesche nemiche; poi, visto il suo turbamento, gli dice: «Lo vedi che la ricchezza non è cosa indifferente!».

4 (443-445) A.). Pausania, II, 8, 4 ecc. [a].

Tra le imprese memorande di Arato di Sicione fu il colpo di mano con cui egli s'impadronì di Corinto che era allora in possesso di Antigono (Gonata) e difesa da un presidio di Macedoni con a capo il filosofo Persèo [b].

Quando la rocca fu espugnata, Persèo riparò a Cencre, e di lì raggiunse Antigono [c].

Secondo altri, egli fu ucciso in quel combattimento [d].

4. *a*) Paus., VII, 8, 3 non aggiunge niente all'altro passo II, 8, 4, e perciò può essere trascurato. Le altre fonti sono: Plutarco, *Vita di Arato*, 18 e 23 (=443 A.); Polieno, VI, 5 (=444 A.) e l'*Ind. Stoic. Herc.*, col. XV (=445 A.).

b) Secondo Polieno, a capo del Presidio furono posti «Persèo il filosofo e Archelao lo stratego». Pausania e Plutarco, c. 18, dicono soltanto che Antigono diede il comando del presidio a Persèo. Ma Plutarco, c. 23, dice: «degli strateghi di Antigono, lasciò andare Archelao ... Persèo poi, all'espugnazione della rocca, riparò a Cenchre» ecc.

c) Quest'ultima notizia si trova in modo esplicito nel solo Polieno; ma implicitamente essa rientra anche nel racconto di Plutarco, 23, che riferisce un aneddoto del tipo di quelli a cui abbiamo accennato nella nota *b* del fr. **3**: in tempi posteriori, trovandosi nell'uditorio di uno (stoico) che sosteneva che soltanto il sapiente è buon condottiero (cfr. Zenone, II, 3 F., nota *g*), «Ma, nel nome degli dèi!» disse: «anche a me piaceva più d'ogni altro questo principio di Zenone: se non che ora muto parere, dopo che ho avuto una lezione da quel giovanotto di Sicione!». L'aneddoto ha l'aria di essere stato inventato, e non manca di affinità con le osservazioni sarcastiche di Ermippo presso Ateneo (vedi l'*Introduzione* ai Συμποτικὰ Ὑπομνήματα). Anche nell'*Ind. St. Herc.* secondo l'A. (vol. I, p. 98, 30 n.) si sarebbe fatta menzione di questo ritorno di Persèo ad Antigono dopo il disastro di Corinto. Ad ogni modo, sarebbe stato riferito come semplice diceria (ἔλεξαν δέ τινες è nella parte più leggibile e chiara del papiro).

d) Questo è detto esplicitamente due volte da Pausania. L'*Ind. Stoic. Herc.* parla di una morte gloriosa incontrata dopo molte ferite in un combattimento contro i Traci.

5 (435 A.). DL, VII, 36.

* Opere di Persèo [a]:

Del regno [b].

La costituzione spartana [c].

Del matrimonio [d].

Dell'empietà [e].

Tieste [f].

Degli amori [g].

Protreptici [h].

Diatribe [i].

Chrìe (aneddoti morali) [j] in quattro libri.

Ricordi [k].

Contro le leggi di Platone, in sette libri.

5. *a*) Anche qui DL usa la formula generica e vaga φέρεται τάδε, *feruntur haec*. Si tratta di opere che ancora si leggevano, o si citavano, o comparivano negli elenchi delle biblioteche e degli eruditi. Se DL avesse inteso di elencare tutto ciò che Persèo scrisse, dovremmo dire che il suo catalogo è incompleto. Vi mancano certamente gli scritti, di cui dovremo più tardi occuparci:

Degli dèi, περὶ θεῶν.

Dialoghi conviviali, Συμποτικοὶ διάλογοι.

Lezioni morali, Ἠθικαὶ σχολαί.

b) Un'opera *De regno*, περὶ βασιλείας si trova indicata tra gli scritti di Cleante, e un'altra in quelle di Sfero. Affine può considerarsi quella di Dionigi di Eraclea, *De antiquis regibus*, περὶ ἀρχαίων βασιλέων, su cui però vedi Dionigi, fr. 1, nota *l*.

c) Sullo stesso argomento e con lo stesso titolo è ricordata un'opera di Sfero.

d) περὶ γάμου, *De nuptiis*, come s'intitolava anche un'opera di Antipatro di Tarso.

e) περὶ ἀσεβείας, *De impietate*, è un titolo peculiare a Persèo. Si può congetturare che nella materia di questo libro entrassero anche le considerazioni generali sull'inseparabilità dell'empio dallo stolto, di cui un passo è nei saggi che l'A. (*SVF*, vol. III, p. 165 s.) riporta da Stobeo nei fr. 660, 661. Ma tali considerazioni difficilmente si prestavano a uno svolgimento tale da riempire un libro apposito. È quindi probabile che Persèo vi trattasse anche argomenti affini a quelli della sua opera περὶ θεῶν, e per esempio anche della condotta del sapiente di fronte alla religione dello Stato.

f) Θυέστης, il tipo tragico dello scellerato, fa pensare alla *Medea* di Erillo (vedi sopra, Erillo, fr. 1, nota *n*).

g) Il plurale περὶ ἐρώτων, *De amoribus*, fa pensare a un'opera non del tutto simile a quelle di Cleante e di Crisippo che portavano il titolo περὶ ἔρωτος, *De amore*: a un'opera cioè sullo scabroso tema trattato nell'Ἐρωτικός di Plutarco e negli Ἔρωτες lucianei.

h) Vedi frammenti di Aristone, I, 2, nota *c*.

i) Il genitivo διατριβῶν fa pensare che sia caduto nel testo di DL o nella

sua fonte il numero dei libri di quest'opera. Un caso simile anche nell'elenco delle opere di Sfero. Vedi più giù SFERO, fr. 7, nota *c*.

j) Cfr. ARISTONE, fr. I, 2, nota *k*.

k) Gli ἀπομνημονεύματα si riferivano probabilmente a Zenone, come l'opera omonima di Aristone. Cfr. ARISTONE, I, 2, nota *i*.

6 (446 e 447). *Ind. St. Herc.*, col. XXXI; EPIFANIO, *adv. haeres.*, III, 38 (DDG, p. 592, 34).

* Persèo mantenne intatta la dottrina di Zenone [a]. Quando seppe che Dionigi (d'Eraclea) si era mutato in fautore del piacere, ebbe a dire: « Avrei preferito sapere che lo avessero scagliato giù dall'alto della rocca » [b].

6. *a*) La breve nota dossografica di Epifanio (« Persèo insegnò le stesse dottrine di Zenone ») riceve una conferma indiretta dall'atteggiamento polemico contro i dissenzienti Dionigi (vedi nota *b*) e Aristone (vedi n. 7) e i filosofi di altre scuole, come Menedemo (vedi n. 7) e appare anche dagli aneddoti più o meno canzonatorii (vedi n. 3, nota *b*), i quali partono sempre dal supposto che Persèo fosse un fedelissimo assertore delle dottrine di Zenone. Ciò veniva, del resto, più o meno malignamente, messo in relazione con la sua condizione servile (vedi n. 1, nota *d*).

b) Seguo qui la restituzione proposta dall'A. nell'articolo della *RE* (vedi DIONIGI, *Introduzione*, nota *f*): ἐβουλόμην ἀκοῦσαι πρότερον ἀπὸ τῆς ἀκροπόλεως αὐτὸν καταβεβλημένον. Invece, negli *SVF* (vol. I, p. 98, 25) è data la lezione ἐβούλετο ἀκοῦσαι πρότερον ὑπὸ τῆς ἀκρότητος αὐτὸν κατὰ τὸ λεγόμενον τῶν ὀδυνῶν ἀποθανεῖν, che dovrebbe intendersi: « avrebbe voluto avere piuttosto la notizia ch'egli fosse morto per l'estremità (insopportabilità, eccesso), come si suol dire, dei dolori ».

7 (460 A.). DL, II, 143.

* Menedemo aveva un odio invincibile per il solo Persèo, e lo combatteva sempre apertamente. Ciò perchè pareva che Antigono avesse intenzione, per riguardo a Menedemo, di ristabilire in Eretria il governo popolare, ma Persèo l'avesse trattenuto dal farlo [a]. Per questo, una volta, a tavola, confutò la filosofia di Persèo, e tra l'altro disse: « Il filosofo, dunque [b], è fatto così; l'uomo poi è il più vile di quanti ce ne sono e ce ne saranno nel mondo ».

7. *a*) Prop. « avesse impedito ». Quale che fosse il fondamento di quella diceria, il fatto che era sorta e che Menedemo ci credeva, è per sè stesso una prova indiretta dell'importanza che Persèo aveva acquistato alla corte di Anti-

gono. Un'altra prova è nel motto di Timone (vedi ARISTONE, I, 8 F.) a proposito della corte che Aristone faceva a Persèo, solo perchè questi era potente presso Antigono.

b) μέντοι non deve essere considerato come un errore (l'A. corregge μὲν, e cancella il τοι, considerandolo come diplografia della prima sillaba di τοιοῦτος), giacchè le parole riportate in forma diretta appartengono alla fine della prima parte del discorso di Menedemo, cioè alla confutazione dottrinale.

8 (461-347 A.). DL, VII, 162.

* Aristone teneva molto al principio stoico secondo il quale il sapiente non ha opinioni incerte [a]; e Persèo per confutarlo ricorse a un tranello servendosi di due fratelli gemelli, di cui uno andò a depositare presso di lui una somma e l'altro andò a ritirare il deposito [b].

8. *a*) τὸν σοφὸν ἀδόξαστον εἶναι. È il solo luogo, a quanto pare, in cui ἀδόξαστος è usato in senso attivo («non opinante»). Per questo principio stoico vedi ZENONE, III, 9 F. Sembra, a dir vero, poco credibile che il dissenziente Aristone fosse qui confutato come troppo ligio alla dottrina del maestro, proprio dal fedele Persèo. Sicchè temo che nell'aneddoto siano state scambiate le parti. L'aneddoto è affine a quello che riguarda Sfero. Vedi più giù SFERO, fr. 5, con la nota *c*.

b) L'imbarazzo nel riconoscere l'identità del depositante valse come confutazione (οὕτως ἀπορούμενον διήλεγξεν).

II

DEGLI DÈI

(περὶ θεῶν)

Introduzione.

L'esistenza di quest'opera è attestata unicamente da Filodemo. Ma la dottrina a cui si accenna in quell'unico frammento è conosciuta anche da Cicerone come appartenente a Persèo.

Tra gli Stoici antichi si ricordano come autori di opere περὶ θεῶν Cleante, Crisippo (almeno tre libri) e Antipatro di Tarso. Ai quali, nell'*Indice* dell'Adler (p. 71) dovrà essere aggiunto Persèo.

Frammento.

1 (448 A.). FILODEMO, περὶ εὐσεβείας, 9 (DDG, p. 544 b 22); CICERONE, *De nat. deo.*, I, 38.

* Non manca di probabilità quello che Prodico [a] scrisse, che, cioè, dapprima si considerarono come dèi e si adorarono gli alimenti e le cose utili all'uomo, e poi si divinizzarono gli inventori di cibi e di indumenti e gl'iniziatori delle varie arti, come Cerere e Bacco e i... [b].

1. *a*) Intorno a Prodico v. DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*³, II, p. 274, 26. Filodemo da cui è tolto questo cenno sommario della teoria razionalistica di Persèo, premette ad esse il suo giudizio critico: «Persèo evidentemente sopprime la divinità, o rivela di non averne alcuna idea quando nell'opera *Intorno agli dèi* afferma» ecc.

b) Nel papiro non si legge altro che l'articolo. Suppongo che seguisse il nome dei Dioscuri, τοὺς (Διοσκούρους). Il passo di Cicerone accenna alle stesse cose con minore chiarezza. E non fa menzione di Prodico. Ne parla invece esplicitamente Minucio Felice, 21, 2 s., da confrontare con sant' Agostino, *De civ. Dei*, VIII, 5, p. 327, 24 ss., dove accanto a Bacco sono nominati i *Tyndaridae fratres*.

III

COMMENTARI CONVIVIALI

(Συμποτικὰ Ὑπομνήματα)

Introduzione.

Lo stesso DL, che non comprese quest'opera nell'elenco delle opere di Persèo, pure la cita, di seconda o terza mano, a principio della vita di Zenone (vedi più giù, fr. 3). Il titolo è dato in una forma un po' diversa (Συμποτικοὶ διάλογοι) in uno dei passi di Ateneo (vedi fr. 1), ma quel passo appunto, se non erro, fornisce gli elementi per una probabile spiegazione di questa divergenza. Vi troviamo, infatti, un cenno sommario dell'opera, che coincide perfettamente con ciò che di essa si può desumere dai frammenti 2 e 3. Non c'è dubbio, dunque, che si tratti di una stessa opera. Che il vero titolo fosse Συμποτικὰ Ὑπομνήματα, appare indirettamente da quella stessa citazione che offre l'altro titolo, in quanto vi è detto che i dialoghi contenevano materiali desunti dalle memorie di Stilpone e di Zenone: ... συμποτικοὺς διαλόγους συντεθέντας ἐκ τῶν Στίλπωνος καὶ Ζήνωνος ἀπομνημονευμάτων. Alla fine della citazione l'opera è indicata con l'ironico titolo di σοφὴ πραγματεία e si parla di due libri di essa, recanti il titolo Συμποτικῶν διαλόγων ⟨α' β'⟩ [a]. Il senso più ovvio di questo passo è che l'opera comprendesse fra gli altri suoi libri anche due libri col titolo speciale di Συμποτικοὶ διάλογοι. Naturalmente anche sotto il titolo di *Commentari* potevano esserci dei dialoghi, come prova l'esempio classico di Senofonte. Ma sembra che Persèo abbia tenuto a separare la parte narrativa o espositiva dalla parte dialogica, e perciò anche per la sua disputa con Zenone sulle virtù strategiche del sapiente stoico troviamo detto esplicitamente ch'essa avvenne ἐν τοῖς διαλόγοις [b].

La singolarità di quest'opera di Persèo sta nel suo carattere, piuttosto lontano dalla filosofia e più vicino alle opere di saggezza pratica del tipo che conosciamo in Plutarco e di cui il modello più antico è il *Convivio* senofonteo [c]. Il saggio che possiamo esaminare nel fr. **2** rivela in Persèo una notevole dote di scrittore e uno spirito comico e satirico, che sembra preannunziare l'arte di Luciano. Ritengo che le opere di tal genere miravano a un pubblico assai largo, e riducevano al minimo o sopprimevano del tutto la tendenza a guadagnare proseliti alla setta filosofica dell'autore; ma d'altra parte servivano molto bene a sfatare la leggenda dell'intrattabilità e dell'orsaggine degli Stoici [d]. Vero è che un'opera di tal genere non era scevra di pericoli e d'inconvenienti per la reputazione del suo autore. Vedasi in Ateneo il commento maligno, di origine antistoica, agli argomenti erotici trattati da Persèo. Anche dai seguaci delle dottrine stoiche non si doveva guardare troppo di buon occhio una produzione letteraria che poteva far supporre nell'autore un carattere leggiero e licenzioso. Se a tutto questo poi si aggiunge la posizione che Persèo riuscì ad occupare presso Antigono, si comprende agevolmente come egli dovesse, in vita e in morte, essere oggetto di invettive e di satire. Tra i suoi nemici personali, oltre Menedemo (vedi I, 7), fu Bione di Boristene (DL, IV, 47 = 459 A. « la smettano Persèo e Filonide di narrare le mie miserie: le racconto da me! ») una delle più famose male lingue dell'antichità. I pettegolezzi che sorsero intorno a Persèo trovarono certo alimento nelle sue opere, e specialmente in questi *Commentari conviviali*.

a) Il genitivo non si spiega se non supponendo che seguisse la consueta indicazione « libro I » e « libro II » o genericamente da principio « libri due ». Perciò ho messo il supplemento, adottando il metodo seguito da DL nell'elencare le opere di Crisippo (*SVF*, vol. II, pp. 4-10).

b) Non mi pare sia il caso di pensare a un'altra opera di Persèo intitolata semplicemente « Dialoghi ».

c) Da Senofonte deriva tutta la corrente letterario-filosofica, contraria al *Simposio* platonico principalmente, diretta a uno sbocco nè forzato nè precipitoso, nella vita sociale con tutti i suoi godimenti e le sue distrazioni. Gli Stoici arrivarono al concetto di una συμποτικὴ ἀρετή. Vedi Cleante, *Opere morali, Introduzione.*

d) Vedi più giù, in nota al fr. **3**.

Frammenti.

1 (452 A.). ATENEO, IV, 162 b.

* ...le conversazioni [a] conviviali del simpatico [b] filosofo Persèo, messe insieme dalle memorie di Stilpone e di Zenone. Per evitare che i commensali si addormentino, egli va indagando come siano da usare le libazioni, e quando si debbano far entrare nella sala del banchetto i bei ragazzi e le belle donne, e quando siano da accogliere vagheggiandoli, e quando da rimandare con aria di disprezzo. Vi ragiona anche di manicaretti e delle varie qualità di pane e del resto. E con minuziosa indagine discorre dei baci, l'austero filosofo [c] che pur volgendo sempre il pensiero a siffatti argomenti, meritò, come dice Ermippo [d], che Antigono gli affidasse la difesa della rocca di Corinto; ma lì, mentre badava a cioncare, fu cacciato non solo dalla rocca ma anche dalla città, vinto in abilità strategica da Arato di Sicione. Egli che prima nei dialoghi gareggiava con Zenone nel sostenere che il sapiente deve a ogni modo essere anche un valente generale [e], egli soltanto (tra gli stoici) a questo principio teorico diede una tale conferma coi fatti, il simpatico «pigionale di Zenone». Dico questo perchè Bione di Boristene, vedendo un busto in bronzo con la scritta: «Persèo Cizio di Zenone» scherzando con arguzia disse che c'era uno sbaglio in quella scritta e andava corretta così: «Persèo pigionale di Zenone» [f].

1. *a*) Il discorso si aggira sulle opere che piacciono al cinico Cinulco, uno dei personaggi del dialogo di Ateneo.

b) καλός è usato due volte con ironia (carino, grazioso!) in questo passo, un po' come *bellus* e *bellus homo* negli epigrammi di MARZIALE, I, 9 e II, 7.

c) σωφρονικός è una splendida congettura dell'Arnim. I codici hanno Σωφρονίσκου, che è insostenibile; giacchè ὁ Σωφρονίσκου φιλόσοφος non potrebbe essere altri che Socrate. Ora, non ci sarebbe da meravigliarsi che nell'opera di Persèo fosse introdotta anche la figura di Socrate, a cui non mancò tra gli antichi la fama di ἐρωτικός. Ma, a meno di supporre una lacuna nel testo, qui il filosofo di cui si parla è quello a cui da Antigono fu affidata la rocca di Corinto (ὁ σωφρ. φιλόσοφος, ὃς... πιστευθεὶς... ὑπ' Ἀντιγόνου τὸν Ἀκροκόρινθον κτλ).

d) La citazione di Ermippo (autore dell'opera περὶ τῶν διαπρεψάντον ἐν παιδείᾳ δούλων) credo si riferisca soltanto alla frase πιστευθεὶς ὑπ' Ἀντιγόνου τὸν Ἀκροκόρινθον. Il resto è commento maligno, che potrebbe risalire a Bione.

e) Cfr. ZENONE, XVII, **5** F. con la nota; e il motto di Persèo registrato da PLUTARCO nella *Vita di Arato* (sopra, I, 4, nota *c*).

f) Il bisticcio non è traducibile, fondandosi sull'assonanza tra Κιτιᾶ e οἰκετιᾶ. Inoltre, il senso generale è stato da me ricavato dalle notizie biografiche, I, 1, nota *b*, ma in modo un po' diverso intendeva l'interlocutore dei *Dipnosofisti*, ricollegando il bizzarro οἰκετιεύς con οἰκέτης, *servus* (cfr. I, 1, nota *d*): «Poichè di fatto era nato servo di Zenone, come attesta NICIA DI NICEA nella sua *Storia dei filosofi* (Περὶ τῶν φιλοσόφων ἱστορία) e SOZIONE DI ALESSANDRIA nelle *Successioni* (Διαδοχαί)», cioè la serie dei capi di ciascuna scuola.

2 (451 A.). ATENEO, XIII, 607 a.

* Quando si è a tavola, torna acconcio discorrere di soggetti erotici. Il vino che si va centellando, ci dispone a tali discorsi.

Chi sa farli con calma e moderazione merita lode; è da biasimare chi vi dà dentro in modo bestiale e non ne è mai sazio.

Se intervenissero a un banchetto alcuni dialettici e vi stessero a disputare dei sillogismi, verrebbe fatto di pensare che non agissero con molto senso dell'opportunità.

Un uomo a modo [a] può magari ubbriacarsi; ma quelli che vogliono essere saggi a ogni costo, mantengono fino a un certo momento fra le coppe il loro proposito; poi, quando quel po' di vino comincia a rompere gli argini, danno prova della più piena indecenza. Il che avvenne anche l'anno scorso ai delegati [b] dell'Arcadia ospiti di Antigono. Sedevano costoro a mensa con aria assai burbera e, secondo loro, molto dignitosamente: non solo non guardavano in faccia alcuno di noi, ma non si guardavano neppure tra loro. Ma poi, come si seguitava a bere, e tra i vari divertimenti e spettacoli [c], si presentarono anche le famose ballerine Tessale che danzavano nude, quei bravi signori non si contennero più, ma stavano per balzar su dai loro letti e gridavano per l'entusiasmo di quello spettacolo meraviglioso, e dicevano «beato il re che può godersele!» e altre sconvenienze di tal sorte commettevano in gran numero. E un certo filosofo che beveva con noi, quando entrò la suonatrice di flauto e voleva

sedersi accanto a lui vedendo che c'era un posto libero, non glie lo permise e si mostrò duro. Ma poi quando la suonatrice fu messa in vendita al miglior offerente, come si usa fare nei banchetti, il filosofo non solo si mostrava molto animoso nella compra, ma prese a litigare col venditore che aveva fatto troppo presto ad assegnarla a un altro, e sosteneva che la vendita non era valida, e da ultimo venne perfino ai pugni, quel rigido filosofo, che da principio non avrebbe permesso alla suonatrice di sedere accanto a lui [d].

2. *a*) Con καλὸς κἀγαθός sembra indicare il tipo del πεπαιδευμένος, cfr. ARISTONE, IV, 15 F. con la nota.

b) S'intende di una delegazione per assistere a qualche grande solennità religiosa (θεωροί).

c) Il testo parla di ἀκροάματα, «audizioni», con che si può accennare a esecuzioni musicali di ogni genere e anche a recitazione di mimi.

d) Segue in Ateneo uno di quei commenti maligni di cui abbiamo già avuto qualche altro saggio: «Non sarà stato, per caso proprio lui, Persèo, quello che fece a pugni per la suonatrice di flauto? Giacchè Antigono di Caristo nello scritto intorno a Zenone dice: Una volta Persèo aveva comprato in un simposio una suonatrice di flauto, ma esitava a farla entrare in casa, perchè egli abitava con Zenone; ma questi se ne avvide, tirò dentro la fanciulla e la chiuse in camera con Persèo». Lo stesso aneddoto è ridotto in DL, VII, 1 (3 A.), in forma appena riconoscibile. La piacevole indulgenza del maestro diviene un saggio della sua continenza, e il suo scherzo, innocente per quei tempi, diviene un segno dell'antipatia di Zenone per le donne. Quanto alla malignità del commento in Ateneo, basta riflettere che la scena raccontata da Persèo si svolge alla corte di Antigono, e che in essa il forestiero non riesce ad acquistare la ragazza, e fa a pugni appunto per questo.

3 (453=1 A., vol. I, p. 3, 8-11) DL, VII, 1.

Zenone per lo più non accettava gl'inviti a pranzo, a cagione della sua salute malferma [a].

3. *a*) Non era Zenone contrario ai divertimenti, ma se ne asteneva per ragion di salute. Si comprende un'affermazione di questo genere nell'opera di Persèo, diretta a mettere d'accordo la mondanità e la filosofia. Il passo è citato da DL con l'indicazione precisa Περσαῖος ἐν ὑπομνήμασι συμποτικοῖς.

IV

LEZIONI MORALI

('Ηθικαὶ σχολαί)

Anche questo è uno dei titoli omessi da DL, e anche per quest'opera è nello stesso DL l'unica citazione (458=6, vol. I, p. 7, 1 ss A.):

« Persèo nelle *Lezioni morali* dice che Zenone morì in età di settantadue anni, e che quando giunse in Atene aveva ventidue anni. »

Troppo poco perchè possiamo farci un'idea dell'opera.

Sull'attendibilità del dato biografico relativo a Zenone, vedi nei frammenti di Cleante, *SVF*, I, 474.

V

LO STATO SPARTANO

(Λακωνικὴ κολιτεία)

Introduzione.

Un titolo che ci riporta ancora una volta a Senofonte (cfr. per il *Convivio* l'*Introduzione* al c. III, nota *c*) e che fu usato anche da altri autori. Tra gli Stoici troveremo Sfero con un'opera, di almeno tre libri, περὶ Λακωνικῆς πολιτείας. Dell'opera di Persèo non possiamo farci alcuna idea dai due piccoli frammenti offerti da Ateneo. Per il fatto, però, che in entrambi non troviamo niente che superi la notiziola erudita e la speculazione grammaticale, non vorremo concludere che l'opera non avesse niente che vedere con la filosofia. È, invece, molto probabile che, come per Platone e per Senofonte, le istituzioni spartane, dato il loro valore tipico, fossero anche per gli Stoici, una fonte di osservazioni politiche, morali e pedagogiche. I passi riportati o accennati da Ateneo potevano essere niente altro che note occasionali.

Frammenti.

1 (454 A.). Ateneo, IV, 140 e.

* E subito [a] colpisce i giovani ricchi negli *epaicla* [b]; che sono leccornie da mangiare dopo pranzo; e ai poveri impone di portare canne, o strame o foglie di lauro, se vogliono avere la merenda da mandar giù dopo il pranzo, la qual merenda non è altro che farina spruzzata d'olio. E, in fondo, questa è una piccola istituzione; giacchè anche il posto da

occupare a tavola, chi debba sdraiarsi per primo, chi secondo, e chi debba sedere su uno sgabello, tutte le cose di questo genere le riducono a *epaicla* [c].

1. *a*) Parla evidentemente di Licurgo e delle sue leggi, con speciale riguardo all'educazione dei giovani e ai banchetti comuni. Questo argomento, come si vede anche da Sfero (fr. 12 = 630 A.), attirava l'attenzione degli stoici per le riflessioni morali a cui si prestava.

b) Col nome di ἐπάικλα (dal dorico ἄικλον o αἶκλον = δεῖπνον) s'intendeva una specie di merenda, consistente in pane, selvaggina e frutta, tutte cose portate dai più facoltosi, ma destinate a essere consumate solo dai più meritevoli.

c) Il testo è incerto: mutilo, secondo il Kaibel. Credo voglia dire che il valore remunerativo degli *epaicla* veniva esteso anche ad altre cose ambite, come certi onori e certe comodità. Nonostante la dura disciplina spartana, l'uso di mangiare sdraiati fu introdotto anche nelle *fiditie*, o banchetti comuni, ma limitato e condizionato, sicchè molti dovevano mangiare seduti, come in antico pare facessero tutti, se è vero che il nome stesso *fiditie* (alterato poi in *filitie* per un fenomeno di etimologia popolare) voleva dire «seduta» o «consesso».

2 (455 A.). ATENEO, IV, 140 b.

* I porcellini di latte non si chiamano ὀρθαγορίσκοι, ma ὀρθραγορίσκοι, perchè si vendono nelle ore mattutine [a].

2. *a*) Da ὄρθρος crepuscolo del mattino. L'osservazione etimologica probabilmente era incidentale, e il discorso di Persèo riguardava i regolamenti dei mercati a Sparta. Comunque, la sua testimonianza nel passo di Ateneo è addotta (contro Polemone che preferiva la forma ὀρθαγορίσκοι) insieme con quelle di Aristocle e Dioscuride in opere dedicate anch'esse alla costituzione spartana.

VI

FRAMMENTI DI SEDE INCERTA

Introduzione.

Resterebbero tre frammenti dell'A. che non abbiamo potuto collocare nei capitoli precedenti. I primi due hanno una certa importanza per l'opera di Persèo. Ma sono poi veri frammenti? sono piuttosto notizie, bibliografica l'una, dossografica l'altra. Le aggiungiamo qui, ad ogni modo, per sodisfare a un'eventuale curiosità del lettore.

Un terzo frammento ha l'apparenza di un pettegolezzo letterario.

Frammenti.

1 (450 A.). DL, VII, 120.

* Persèo accetta il principio dell'eguaglianza delle colpe [a].

1. a) Vedi Zenone, XVII, 6 F. con la nota.

2 (456 A.). Dione di Prusa, LIII, 4.

Anche Persèo ha scritto [a] sullo stesso argomento, circa l'interpretazione di Omero [b].

2. a) Da questo verbo (γέγραφε) non è dato ricavare se si accenni a un'opera apposita, o a trattazione incidentale, in qualcuna delle opere a noi note o in altre non registrate da DL.

b) Cfr. Zenone, IX, 1 F., con la nota b in cui è tradotto in gran parte lo stesso paragrafo di Dione.

3 (457 A.). DL

Dei sette dialoghi di Eschine, la maggior parte sono opere di Pasifonte di Eretria [a].

3. *a*) Si tratta di Eschine alunno di Socrate e autore di celebrati dialoghi socratici. La paternità di questi dialoghi, come si vede da questo frammento di Persèo, gli era contestata da qualcuno, ma doveva trattarsi di uno dei tanti pettegolezzi letterari. Vedi W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, p. 30.

E

CLEANTE

I

OPERE POETICHE

Introduzione.

I. von Arnim nel suo fondamentale articolo su Cleante (*RE*, XI, 560, 30-62) risolve troppo speditamente la questione che a noi pongono i frammenti poetici. Giusta è la sua osservazione circa le attitudini poetiche di Cleante e l'importanza ch'egli attribuiva alla musica [a]. Ma a che genere di scritti sono da riportare i frammenti? Per rispondere a questa domanda l'A. parte dall'elenco delle opere di Cleante in DL, e ragiona così: DL non menziona opere poetiche, dunque si dovrà forse ricorrere all'ipotesi che i versi a noi giunti provengono da componimenti 'inseriti' [b] nelle opere in prosa. L'ipotesi non soddisfa, sia perchè non si vede come e per quali motivi dovesse trovarsi una tale mescolanza di versi e prose in opere di carattere scientifico, e sia perchè, esaminati da vicino, i frammenti rivelano una notevole varietà non solo di soggetti e di metri, ma anche di tono e d'ispirazione, e perciò richiedono un'analisi accurata, scevra dalla preoccupazione di trovare una spiegazione unica valida per tutti.

L'A. sorvola sul famoso *Inno* [c], che certamente non si può mettere in un mazzo con gli altri frammenti poetici dello stesso autore. Tuttavia, per me l'Inno è stato il punto di partenza verso una serie di indagini, che mi hanno consentito di giungere a una spiegazione del problema generale che ci presenta 'Cleante poeta' [d]. Le indagini stesse e le conclusioni sono esposte in un articolo che ho destinato alla *Miscellanea* in onore di O. Navarre e a cui ho dato il titolo: *Ortodossia e propaganda nello Stoicismo antico.*

Qui mi limito a indicare schematicamente i punti essenziali:

Come si può vedere da notizie sparse nell'Index Herculanensis e in aneddoti tramandati da vari autori, e in particolar modo da quelle che c'informano sugli effetti immediati dell'apostasia di Dionigi d'Eraclea [e], la scuola fondata da Zenone (a somiglianza, del resto, di altre scuole filosofiche) fu costituita e ordinata come una corporazione, o addirittura come una famiglia, i cui membri non avevano in comune soltanto la scienza e la scuola, ma anche la vita. Una tale comunità non poteva prescindere dall'osservanza di certi obblighi religiosi. L'*Inno* di Cleante parla assai chiaramente di questi obblighi: esso fu composto per dare un modello della preghiera al Dio supremo secondo i principi stoici; e fornì infatti un tipo classico di preghiera e di adorazione, consistente in lodi e rendimenti di grazie.

Ma la comunità stoica sentiva ancora il dovere di coltivare e svolgere tutta la dottrina propria del suo fondatore, di diffonderla fuori dell'ambito della scuola, di difenderla dalle critiche di altre scuole. Perciò non dobbiamo meravigliarci di trovare tracce di questa attività missionaria per così dire e catechistica: dobbiamo, se mai, meravigliarci piuttosto, che quelle tracce siano scarse. Sono tuttavia evidenti. Si veda, per esempio, il tono parenetico di certi frammenti come **2** e **5**, in cui pare di sentire la voce del Virgilio dantesco (*Purg.*, 5, 13):

> Vien dietro a me, e lascia dir le genti:
> sta' come torre ferma che non crolla
> già mai la cima per soffiar de' venti.

Ammonimenti di tal genere si prestavano per iniziare una lezione o una conferenza a un largo pubblico; e anche meglio, a essere introdotti in libri di propaganda. La forma poetica offriva peculiari vantaggi: principalmente, di rendere più allettante la ma-

teria e di aiutare a ricordarla. Espediente mnemonico è l'aggruppamento dei predicati del ' bene ' nel fr. 4, per non dire altro. Inoltre la propaganda e la polemica si fa con altri mezzi. Non ci meraviglieremo che qua e là qualche verso o qualche motto di Cleante ci ricordi i *silli* di Senofane.

Lo stoico Persio non ha fatto che versare nelle botti di Lucilio, rinnovate e ripulite da Orazio, il vino nuovo della dottrina che a lui parve destinata a conquistare e riformare il mondo. Quel vino era dal mosto che il suo maestro Cornuto pigiava col metodo dei vecchi maestri; le uve erano della vigna piantata da Zenone e coltivata da Cleante.

Dunque, raccolti o non raccolti, circolavano tra le mani dei nuovi adepti, e dei simpatizzanti, certi componimenti in versi, religiosi, morali, esortativi, polemici; e se raccolti in volume, non certamente considerati come lavori scientifici e dottrinali, DL non poteva metterli nel suo elenco; e forse al tempo suo se n'era persa la memoria. La letteratura di quel genere, appunto perchè popolare, si rinnova continuamente. Oggi conosciamo altri nomi di poeti, o verseggiatori, moraleggianti f), che sembrano muoversi sul solco tracciato da Cleante, anche se non si tratta di stoici, anche se la virtù e la vita semplice vengono da essi raccomandate eccletticamente, alla maniera di Cicerone e di Orazio.

a) Vedi in questo volume il capitolo *Grammatica e Retorica*, p. 3, *Introduzione* e fr. 3.

b) « Da in dem Schriftenkatalog bei Diog. Laert. keine Gedichtsammlung aufgeführt wird, ist vielleicht anzunehmen, dass diese Gedichte als Einlagen in seinen Prosaschriften vorkamen. »

c) « Ausser dem berühmten Zeushymnus (erhalten bei Stob. Ecl., I, p. 25, 3 W.) haben wir von ihm mehrere Bruchstücke philosophischer Gedichte » u. s. w. Per l'interpretazione dell'*Inno*, vedi più giù, fr. 1.

d) Degno di lode mi è parso e mi pare il Powell (vedi più giù, fr. 1, nota a) per aver compreso senza esitazione Cleante tra i poeti dell'età che sogliamo chiamare 'alessandrina'. Cleante fra quei poeti ha un posto con molto maggior diritto che, per es., Platone tra i lirici dell'età classica.

e) Vedi sopra nell'*Introduzione* ai frammenti di Dionigi e a quelli di Persèo. Inoltre, per quanto riguarda Cleante, vedi *Opere morali*, § 6, *Introduzione*.

f) Cfr. oltre i citati *Collectanea* del Powell, l'*Anthologia Lyrica* del Diehl nei capp. XII-XVIII e la letteratura ivi citata.

Frammenti.

1 (537 A., 43 P.). Stobeo, *Ecl.*, I, 1, 12, p. 25, 3 [a].

O glorïoso più d'ogni altro, o somma
Potenza eterna, Dio dai molti nomi [b]
Giove, guida e signor della Natura,
Tu che con Legge [c] l'universo reggi,
5 Salve! poichè a Te porgere il saluto
È diritto in ciascun di noi mortali [d]:
Di tua stirpe noi siamo [e], e la parola
Come riflesso di tua mente abbiamo [f],
Soli fra tutti gli esseri animati
10 Che sulla nostra terra han vita e moto. (5)
A Te dal labbro mio, dunque [g], si levi
L'inno, e ch'io sempre canti il tuo potere!
A Te tutto il mirabile universo [h]
Che ruota intorno a questa terra ognora,
15 Obbedisce, da Te guidar si lascia
E del comando Tuo fa il suo volere:
Tale strumento, nelle invitte mani,
Hai di tua possa il fulmine forcuto [i],
Tutto di fuoco sempre acceso e vivo, (10)
20 Sotto i cui colpi [j] la Natura tutta
Compie l'opere sue ad una ad una [k].
E con esso dirigi la Ragione
Comun [l], che in tutti penetra, toccando
Del pari il grande ed i minori lumi [m];
25 E per esso, Signor, Tu così grande [n],
Hai l'alta signoria in ogni tempo.
Nessuna, sulla terra, opra si compie,
Dio, senza Te; nè per la sacra sfera (15)
Dell'ampio ciel, nè tra' marini gorghi;
30 Salvo quelle che spiriti perversi
Fanno seguendo lor consigli stolti.
Ma pur gli eccessi livellar tu sai,
Dar ordine al disordine; son care
A Te le creature a Te nemiche:
35 Il tutto, insieme, in armonia, Signore,
Hai Tu raccolto, il bene, il mal, per modo (20)

Che una Ragione, unica di tutti,
Si svolge e vive per l'eternità [o].
Se non che da lei partonsi fuggendo
40 Quei mortali dall'anima corrotta,
Miseri! che pur vanno in ogni tempo
Cercando d'acquistare il loro bene,
Ma non vedon la Legge universale [p]
Di Dio, e più non odon la sua voce;
45 Chè se quella seguissero con senno,
Goder potrebber la più bella vita. (25)
Ma da sè ciascheduno or questo cerca,
Or quel malanno, nella sua stoltezza [q]:
Chi per acquistar fama, in aspre gare
50 D'ambizïose cure è tutto preso;
E chi al guadagno volge i suoi pensieri
Senza ritegno e senza alcun decoro;
E chi cerca una vita inoperosa,
E per godere ogni piacer carnale [r],
55 Or all'uno portato ed ora all'altro,
Insazïato, insoddisfatto sempre [s], (30)
Intanto fa con ogni studio e cura
Che tutto contro il suo desio gli avvenga.
Ma Tu, dispensator di tutti i beni [t],
60 Signor dei nembi e dell'accesa folgore [u]
Gli uomini tutti dall'error distogli,
E l'ignoranza [v] che a soffrir li mena,
O Padre, Tu dall'anima disperdi
A ciascuno, e fa' sì che ognun raggiunga
65 Il Tuo pensier, sul qual poggiando reggi
Con la Giustizia l'universo intero [w]; (35)
Sì che, di tale onor da Te degnàti,
Noi ti rendiamo a nostra volta onore,
Celebrando negl'inni senza fine
70 L'opere Tue, così come s'addice
Al mortale. Non c'è pregio più alto
Per gli uomini del pari e per gli Dei
Che inneggiando lodar come si deve
La comun Legge che governa il mondo. (39)

1. a) Ho tenuto presente, oltre l'A. e il P., il testo dato da J. U. POWELL, *Collectanea Alexandrina*, Oxford, 1925, p. 227 ss. Indico all'occorrenza questo testo con CA. Per l'interpretazione mi valgo anche dello studio di JAMES ADAM,

The Hymn of Cleanthes, nel volume *The Vitality of Platonism and other Essays*, Cambridge, 1911, pp. 108-189. Cito questo studio con la sigla Ad. Con W indico lezioni o interpretazioni proposte dal WILAMOWITZ, *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos*, II, p. 257 ss. Nessun frutto ho potuto trarre dall'articolo di E. NEUSTADT, *Der Zeushymnus des Kleanthes* nella rivista *Hermes*, 1931, pp. 387-401.

b) A torto Ad. vedeva in πολυώνυμος l'accenno a una teoria religiosa universale riportante a un principio unico tutte le religioni particolari dei vari popoli. Il P. aveva rettamente additato il passo di DL che può servire di commento a questo luogo di Cleante; lo aveva però citato a metà, e ciò deve aver tratto in inganno l'Ad. Il passo intero è riportato in *SVF*, II, 1021 (DL, VII, 147): col metodo della spiegazione allegorica fondata sull'etimologia si scoprono nelle varie forme del nome (Ζεῦς, Δία, Ζῆνα) vari aspetti della natura dell'essere supremo, e ad esso si riportano anche i nomi di altre divinità ('Αθηνᾶ, Ἥρα, Ἥφαιστος, Ποσειδῶν, Δήμητρα), riducendosi a niente altro che a manifestazioni diverse della sua unica attività e onnipotenza. L'epiteto πολυώνυμος, del resto, non è un'invenzione di Cleante. Al BRUCHNER *(Epitheta deorum quae apud poetas Graecos leguntur)* sfuggì non so come un verso che si legge due volte (18 e 32) nell'*Inno a Demetra*: ἵπποις ἀθανάτοισι Κρόνου πολυώνυμος υἱός. Piuttosto, unendolo con κύδιστος, il poeta filosofo deve aver avuto in mente di escludere che πολυώνυμος s'intendesse nel senso di 'famoso' o 'glorioso', come probabilmente va inteso nell'Inno omerico. (*Multi Lydia nominis* in ORAZIO O., III, 9, 7 è traduzione di πολυώνυμε Λυδίη).

c) In CICERONE, *De nat. deor.*, I, 36 (ZEN., 162 A., 39 C.) si attribuisce a Zenone la teoria di una legge divina universale. In DL, VII, 88 e *Schol. Lucan.*, II, 9 si accenna all'identificazione di essa Legge con Dio. Vedi più giù.

d) « A tutti i mortali è dato (θέμις, *fas est*), rivolgerti la parola »; ciò che non è possibile coi monarchi della terra, è possibile col sovrano dell'universo. In tal modo Cleante si spiana la via per passare dall'idea di un Dio re all'idea di Dio padre. A questa interpretazione, che a me pare la più semplice e naturale, se ne contrappone un'altra, di cui si dirà nella nota *f*.

e) La lezione di questo verso (4) in Stobeo è certamente errata, per influsso, come io credo, e sembra credere anche l'A. (*SVF*, I, p. 121, 37 n.), proprio di quella citazione di Arato che si legge nel discorso di san Paolo, *Atti*, 17, 28: τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. Arato nel suo proemio non faceva che ripetere una sentenza da lui appresa nella scuola stoica (circa il suo manifesto riferimento all'Inno di Cleante, vedi G. PASQUALI in ΧΑΡΙΤΕΣ in onore del Leo, Berlin, 1911, p. 115). Ma le parole sono un po' diverse, già per il fatto stesso che Cleante pregando si rivolge direttamente al Dio, mentre Arato parla di lui in terza persona. L'emendazione del Meineke γενόμεσθα invece di γένος ἐσμέν, appare molto probabile. Del resto essa si connette con quella della parola seguente. Vedi nota *f*.

f) Stobeo ha la parola ἤχου, che tutti hanno considerato come errata e cercato in vari modi di correggere; tutti ad eccezione dell'A. che si è limitato a modificare leggermente il primo emistichio (ἐκ σοῦ γὰρ γένος εἴσ' cioè εἰσίν, οἱ θνητοὶ πάντες) in modo da eliminare l'errore metrico ἐσμὲν ἤχου, e quindi ha difeso la lezione tradizionale con queste parole (p. 121, 37 n.) « ἤχου μίμημα multis illud coniecturis temptatum recte dici puto de musica vel cantu, qui sonis aliquid imitatur ». È una spiegazione che, a parte altre difficoltà minori, ci porta piuttosto lontani da ciò che in questo contesto siamo in diritto di aspettarci. Nelle varie congetture (che si possono vedere raccolte in massima parte dal P e da CA) si notano due tendenze principali. L'una parte dal supposto che qui si debba parlare del privilegio dato agli uomini di essere quasi un'immagine (μίμημα) di

Dio, e si cita (P. presso CA., p. 228) un passo di Musonio che sembra un commento al verso di Cleante (Mus., *Rell.*, p. 94, 4 s.) ... ἄνθρωπος μίμημα μὲν θεοῦ μόνον τῶν ἐπιγηίων ἐστίν, ἐκείνῳ δὲ παραπλησίας ἔχει τὰς ἀρετάς (cfr. Cic., *De leg.*, I, 8, 25 «virtus eadem in homine ac deo est neque alio ullo in genere praeterea... est igitur homini cum deo similitudo». Cfr. anche più giù, *Opere morali*, § 4, 1). A quest'ordine d'idee si accosta W. che legge γένος ἐσμέν, ὅλου μίμημα λαχόντες, intendendo immagine del tutto, cioè del κόσμος e nell'interpretazione parla di rapporti tra microcosmo e megacosmo. Secondo l'altra tendenza, badando anche alle esigenze della grammatica, si deve pensare che λαχόντες esige come oggetto un'entità concreta costituente il privilegio degli uomini, e non si può accogliere senz'altro che μίμημα equivalga a μίμημα εἶναι, anche ammesso che questo possa dirsi di un soggetto plurale; e in tal caso si presenta l'ipotesi che in quel corrotto ἤχου si nasconda una dote o un attributo della divinità, dote o attributo di cui gli uomini hanno una copia, per così dire un facsimile, μίμημα. Se ci si mette per questa via, non si può non dare su tutte le congetture la preferenza a quella del Meineke λόγου μίμημα. In questo senso viene a proposito un passo di Eusebio, *P. E.*, XV, 15, p. 817 D., già riportato dal Wachsmuth e poi dal P. κοινωνίαν δ'ὑπάρχειν πρὸς ἀλλήλους (cioè θεοῦ καὶ ἀνθρώπων) διὰ τὸ λόγου μετέχειν. E il Meineke e gli altri che lo seguirono intesero λόγος nel senso di *ratio*, come è nel citato passo di Eusebio. Ma λόγος è anche la parola umana, che può considerarsi μίμημα, forma sensibile, del λόγος interiore; e inoltre con lo stesso vocabolo si indica la mente divina e Dio stesso. Non reco testimonianze, perchè ognuno può raccoglierne a sufficienza dall'*Indice* dell'Adler. Un'acuta congettura del Pearson (riferita in CA., l. c.) spiega quello strano HXOY come nato da una chiosa ICXV, cioè Ἰησοῦ Χριστοῦ. A dire il vero, IC è sigla del nominativo, e accanto a XY dovremmo trovare IY, con che ci allontaneremmo alquanto da HXOY. Credo piuttosto che un lettore cristiano trovando la parola ΛΟΓΟΥ, abbia scritto sopra o in margine, HY (= ἤγουν *scilicet*) o anche semplicemente H (= ἢ *vel*) XY, intendendo il Verbo divino: e in seguito HXY sia stato preso per HXOY e così trascritto senza badare al senso.

g) τῷ (o forse meglio τῶ) è tradizionale nel linguaggio epico nel senso di *quare*, e riconduce normalmente al discorso incominciato nel v. 3, dopo la digressione introdotta mediante un primo e un secondo γάρ (3 e 4). L'A. vorrebbe intenderlo come uno strumentale riferito a ἤχου, secondo l'interpretazione riportata nella nota *f*.

h) Ripetendo un'osservazione del Krische, P. annotava doversi qui intendere κόσμος nel senso di cielo stellato. Ma in DL, VII, 138 τῶν ἀστέρων è un'interpolazione, eliminata dall'A. (*SVF*, II, 526, p. 168, 9). Sul κόσμος inteso come διακόσμησις, vedi Zenone, VIII, **11** F. Per le idee di Cleante sui movimenti dell'universo, vedi *Libri fisici*.

i) Ad. ha dimostrato la derivazione di questo «fulmine strumento del sommo potere di Giove» da Eraclito, fr. 64 D.: τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός, dove è da tener presente anche l'interpretazione (*FVS*³, I, p. 90) cioè: «corregge», senso del poetico οἰακίζει, e per 'fulmine' intendere il fuoco eterno. Anche Cleante pensa al fuoco inteso come elemento cosmico e principio vitale dell'universo (cfr. Zenone, VIII, **17** F.): ma, seguendo Eraclito, ha lasciato come simbolo di esso il fulmine quale fu tramandato dalla fantasia del popolo e dei poeti. Il P. cita a proposito di ἀμφήκης 'forcuto', Eschilo, *Prom.*, 1044, πυρὸς ἀμφήκης βόστρυχος, che non è certo un «ambitagliente ricciolo», come leggo in un commento per le nostre scuole.

j) La frase τοῦ γὰρ ὑπὸ πληγῆς ha giustamente ricordato al PEARSON (vedi CA., nota al v. 10) la definizione cleantea del τόνος, cioè della tensione vitale nel mondo e negli esseri animati (vedi *Libri Fisici*, 4, 1), πληγὴ πυρός; «vibrazione (prop. pulsazione, secondo Ad.) di fuoco».

k) Impossibile per ora trovare la forma genuina del testo, che alla fine del v. 11 è mutilo e guasto: πάντ'ἔρηγα. Mi sono attenuto alla congettura dell'A., seguito anche da Ad., πάντ'ἔργα τελεῖται. Fuori di strada conduce W. ὑπὸ πληγῇ φύσεως ἔρριγεν ἅπαντα. L'idea del terrore può essere, se mai, in quei mortali che deviano (vv. 17, 22 ss.): tutte le altre creature son liete di obbedire.

l) È chiamato λόγος κοινός lo spirito che pervade l'universo, identico al moto perenne della materia e quindi anche del fato (cfr. ZENONE, IV/V, 11 F.).

m) μεγάλῳ è la giusta correzione del Diels, accolta da CA.; l'A. (al pari di W.) ha seguito la correzione del Brunk μεγάλοις, che è più lontana dalla lezione tradizionale (μεγάλων) e non molto soddisfacente per il senso. Il 'grande lume' è l'astro maggiore, il sole, e gli altri corpi celesti sono rispetto ad esso 'piccoli lumi'. Per l'importanza del sole in tutto il sistema ontologico di Cleante basta ricordare *Libri fisici*, § 3, 3.

n) La brillante correzione dell'A. nel v. 14 ᾧ σὺ τόσος invece di ὡς τόσσος mi pare abbia eliminato tutte le difficoltà che presentava questo passo. Sparisce soprattutto la necessità, o la tentazione, di pensare a una lacuna del testo, o di considerare interpolato il v. 14, come fanno P. e CA. Il principio del verso, ᾧ σύ, ripete con intenzione, sottolineata anche dall'asindeto, il principio del v. 12; e tutto il verso ribadisce il principio della sovranità assoluta, e conclude ottimamente tutto il periodo cominciato nel v. 7 col concetto dell'obbedienza e sottomissione dell'universo. La chiusa διὰ παντός va intesa nel senso avverbiale, comune a poeti e prosatori classici e passato nel moderno διαπαντός 'perennemente', e quindi non è (come parve al P.) un doppione o una frase poco tollerabile in vicinanza di διὰ πάντων del v. 12, che ha il suo valore preciso di *per omnia*.

o) Alla lettera (v. 21): «in modo che nasca una sola ragione di tutti (gli esseri), ragione che duri in eterno». Questo che qui è detto λόγος πάντων è evidentemente tutt'uno con ciò che poco dopo (v. 24) è detto θεοῦ κοινὸς νόμος. Vedi la nota *p*. Rimanendo, per ora, al concetto del λόγος, ricorderemo che da P. e Ad. sono stati opportunamente additati i precedenti eraclitei di questa dottrina. Non è possibile qui entrare in particolari; chè molto ci sarebbe da dire. Ecco, per es., ERACLITO, fr. 113 D., ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν, non «das Denken» come traduce il Diels, ma precisamente 'la ragione'. Basta confrontare fr. 2 D., τοῦ λόγου δ'ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν (qui il Diels interpreta λόγος «Wort», e chiarisce con *Weltgesetz*, ma φρόνησιν con «Einsicht»).

p) La ragione umana non è distinta dalla ragione universale, e questa si identifica con la legge divina; sicchè seguire questa è precisamente, secondo il precetto stoico, rigorosamente inteso da Cleante, uniformarsi alla natura. Vedi *Opere morali*, § 3, 1.

q) ἄνευ ha il testo, che non ha neppure bisogno della congettura, comunemente accolta, del Wachsmuth, ἄνοι, essendo facile supplire mentalmente νοῦ dalla frase σὺν νῷ del verso precedente. Sicchè, alla lettera (25 s.): «a cui, col senno, obbedendo potrebbero avere una vita perfetta, ed essi invece, senza senno, cercano da sè chi un male chi un altro». W. scrive ἄνευ νόου, cancellando κακόν, ma ἄλλο per sè è troppo generico e può guidare a una falsa interpretazione.

r) σώματος ἔργα 'opre del corpo', vengono a sostituirsi all'attività dell'uomo

intero; sicchè qui si additano coloro «che la ragion sommettono al talento». Vedi la nota *s*.

s) Una lacuna del testo (v. 30) ha dato origine a svariate congetture. La più infelice è certo quella dell'Arnim, che supplisce ἀλλὰ κακοῖς ἐπέκυρσαν, «ma trovano malanni», sentenza affatto superflua, che viene assai meglio espressa da Cleante nel v. 31. Per giunta, l'A. ha dovuto mettere un punto alla fine del verso 29, con l'intento di riferire il contenuto di 30-31 non alla categoria degli oziosi e libertini, ma a tutti gli stolti e peccatori di cui si è parlato prima. Ora, se così fosse, dopo οἱ μὲν ... οἱ δὲ ... ἄλλοι, dovremmo trovare πάντες δὲ, o qualcosa di simile. Senza pretendere di colmare la lacuna, ho messo nella traduzione quel senso che mi pare suggerito dal contesto. Si approssima al vero W. con la congettura οὐδέ ποτ' ἐξετέλεσσαν («e mai non raggiungono il fine»). Ai libidinosi soltanto si applica l'immagine del venir trasportati (φέρονται) come esseri privi di volontà, dal turbine della concupiscenza. Ecco i «peccator carnali» nella «bufera infernal che mai non resta». Cfr. la nota *r*.

t) L'epiteto πάνδωρος nella tradizione poetica appartiene a Γαῖα o, in forma diversa (πανδότειρα) a Demeter; con riferimento, dunque, ai prodotti del suolo e ai beni materiali. Vicino al pensiero di Cleante si trova Bacchilide (fr. 21, 5 F.), πάνδωρος Αἶσα, giacchè per Cleante l'αἶσα, cioè il fato, non differisce dalla mente di Giove e dalla legge universale.

u) Tradizionali entrambi gli epiteti κελαινεφής e ἀργικέραυνος (ἀρχικέραυνος 'signore del fulmine' sembra preferire W.) sono qui come a indicare che non a caso la fede comune e la fantasia poetica hanno trovato e tramandato gli attributi della divinità. Vedi *Libri fisici*, § 5, 4 ss.

v) ἀπειροσύνη per ἀπειρία è usato da Euripide in composizioni anapestiche, *Medea*, 1094, *Ippolito*, 195. Il P. ci vede nè più nè meno che un equivalente di ἄγνοια, l'ignoranza propria degli 'stolti'. Più probabile mi sembra che il concetto dell'inesperienza, del 'non aver provato' si colleghi con il principio della sapienza antica πάθει μάθος: l'uomo comune non impara se non a sue spese.

w) Il P. nota anche qui la fonte, ERACLITO, fr. 41 D.: «Una sola è la sapienza (e consiste nel) conoscere il pensiero (γνώμην, come in Cleante) che governa il tutto mediante il tutto» (πάντα διὰ πάντων, che il Diels traduce liberamente «alles und jedes»).

2 (559 A., 100 P.). CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* V, 3, 17, p. 655 P.

Non mirare alla fama *a*) desiando
Divenir sapïente quanto prima *b*);
Nè t'impaurisca della molta gente
Il vocio *c*) indiscreto e petulante *d*).
Chè non ha il volgo intelligenza alcuna
Nel giudicare, alcun senso del giusto
Nè dell'onesto; ma soltanto pochi
Forniti troverai di tali doni *e*).

2. *a*) Vedi su questo frammento l'*Introduzione*, p. 76. — Μὴ πρὸς δόξαν ὅρα: la paroia δόξα si presta all'equivoco. Non è meraviglia quindi che sia stata intesa nel senso di 'opinione', cioè approssimativa e vaga conoscenza della

verità (cfr. Zenone, III, 22 F.). Su questa interpretazione lo Stein, *Erkenntnistheorie*, p. 326, ha fondata la sua ipotesi che Cleante, dopo aver riconosciuto il *sensus communis* e le κοιναὶ ἔννοιαι, o προλήψεις, in un secondo momento ritirasse quella specie di concessione al razionalismo da parte dello stoicismo. Il P. si oppone a questa conclusione, soprattutto per insufficienza d'indizi, ma non si allontana dallo Stein nel modo d'intendere qui la δόξα. Pure il passo che egli cita di Cicerone, *Tusc.*, III, 3 s., contiene proprio quella teoria della 'gloria' che potrebbe essere addotta a commento di questi versi: c'è (dice in fondo) una gloria vera, cioè la *consentiens laus bonorum, incorrupta vox bene iudicantium de excellenti virtute*: ma c'è la falsa gloria, *temeraria atque inconsiderata et plerumque peccatorum vitiorumque laudatrix, fama popularis*. È evidente il nesso logico tra δόξα *opinio* e δόξα *gloria*. Oltre a questo passo di Cicerone, in cui i concetti affini sono indicati con *laus* e *fama*, merita di esser riferito un passo di Protagora (fr. 9 Diels) a proposito di Pericle: εὐδίης γὰρ εἴχετο, ἐξ ἧς πολλὸν ὤνητο κατὰ πᾶσαν ἡμέρην ἐς εὐκοσμίην καὶ ἀνωδυνίην καὶ τὴν ἐν τοῖσι πολλοῖσι δόξαν. La fama popolare di Pericle s'identifica naturalmente con l'opinione che di lui si formavano οἱ πολλοί.

b) Non pare sia stato abbastanza considerato il valore di questo avverbio αἶψα, 'subito', in questo contesto. Cleante, canzonato per la sua lentezza e tenacia nell'apprendere (DL, VII, 168: 463 A.), mette in guardia contro la vanità di raggiungere con prontezza la sapienza.

c) βάξιν è una splendida correzione del Meineke; i manoscritti di Clemente ripetono δόξαν. P. cercò di difendere la lezione tradizionale, ma nè A. nè CA. lo seguirono. Giustamente A. fa osservare che l'epiteto ἀναιδής non è applicabile all'opinione «quia ἀναίδεια non nisi in factis dictisve conspicitur».

d) Nel passo di Cicerone riportato nella nota *a* si trovano tutti e due gli epiteti usati da Cleante ἄκριτος καὶ ἀναιδής, *temeraria atque inconsiderata*, come il concetto di βάξις *(rumor volgi)* è incluso in *laudatrix*. Anche prima della speculazione filosofica, ἄκριτος (prop. «senza discernimento») acquista il senso di 'eccessivo' e 'disordinato'; sicchè l'eloquenza tribunizia di Tersite è designata con ἀκριτόμυθος (B. 246) da Odisseo dopo che il poeta stesso l'aveva indicata con ἀμετροεπής (212).

e) Prop. «presso pochi uomini questo (cioè la συνετὴ καὶ δικαία καὶ καλὴ κρίσις) puoi trovare», presso quelli che Cicerone, l. c. (v. nota *a*) chiama *boni.. bene iudicantes*, ecc.

3 (527 A., 91 P.). Epitteto, *Manuale*, 53 [a].

Guidami, o Giove, e tu, Destino [b], al termine,
Qual esso sia, che d'assegnarmi piacquevi [c].
Seguirò pronto, chè se poi m'indugio [d],
Per esser vile, pur dovrò raggiungervi [e].

3. *a*) I versi sono citati anche in due luoghi del trattato astrologico di Vezio Valente (che una volta li attribuisce ad Euripide) e parzialmente (o il primo verso, o i primi due) in vari luoghi delle *Dissertazioni* di Epitteto. Simplicio nel suo commento al *Manuale* ricorda che l'autore di quei versi è Cleante, di cui dice di aver veduto in Asso una statua eretta per decreto del Senato romano. Del resto, anche Seneca (vedi nota *e*) citava senza ombra di dubbio Cleante come autore. L'ispirazione è bensì euripidea; vedi Wilamowitz, *Gr. Lesebuch, Erläuterungen*, II, p. 203.

b) Πεπρωμένη, evidentemente personificata, e anche identificata con Giove. Così almeno deve avere inteso Seneca, che ha cercato di fondere i due termini in un concetto unico.

c) Prop.: «dove da voi sono stato collocato», al posto in cui da voi sono stato destinato. Si ha in mente in origine il posto assegnato al soldato come sentinella o come combattente: cfr. l'argomento pitagorico contro il suicidio in PLATONE, *Fedone*, p. 62 b.

d) Prop.: «e se io non voglia», per ipotesi, seguirvi prontamente.

e) κακὸς γενόμενος fa parte dell'ipotesi (vedi nota *d*). Il non intendere la voce di Dio non potrebbe dipendere da altro che da pervertimento o fiacchezza naturale. Vedi sui κακοί, 1, 16 e 22 ss. Così intendono anche gli editori, come si può desumere dall'interpunzione. L'interpretazione di Seneca, invece, porta κακὸς γενόμενος nell'apodosi; sicchè la nequizia diviene un effetto della disobbedienza. Non so se per influsso di Seneca, il KROLL, *Vettii Valentis Anthologiarum libri*, p. 271, 34 s. e 261, 26 s. ha posto la virgola dopo θέλω e non dopo γενόμενος. Anche nella seconda parte del verso 4 il testo di Vezio Valente αὐτὸ τοῦτο πείσομαι sembra confermato da Seneca; ma questi dovette aver presente anche la variante che leggiamo in Epitteto, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι *(nihilo minus sequar)*, e per essa aggiunse un quinto verso ai quattro che già sufficientemente avevano tradotto il testo greco. Per la sua importanza credo bene riferire qui tutto il passo di SENECA, *Ep.*, 107, 10: ... sic adloquamur Iovem, cuius gubernaculo moles ista derigitur quemadmodum Cleanthes noster versibus disertissimis adloquitur, quos mihi in nostrum sermonem mutare permittitur Ciceronis disertissimi viri exemplo. Si placuerint, boni consules; si displicuerint, scias me in hoc secutum Ciceronis exemplum.

> Duc, o parens celsique dominator poli,
> quocumque placuit: nulla parendi mora est,
> adsum impiger. fac nolle: comitabor gemens
> malusque patiar facere quod licuit bono.
> ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

Per le varie opinioni intorno all'ultimo verso vedi la nota di A. BELTRAMI, *L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistulae Morales*, II, p. 172. A commento di tutta la dottrina qui esposta P. cita il fr. II, 975 A. (da lui riportato in nota a Zen., 79 P. = 177 A., da me omesso, perchè non lo credo di Zenone).

4 (557 A., 75 P.). CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protr.*, VI, 72; *Strom.*, V, 14, 110.

> Chiedi: «Il bene com'è?» [a] Stammi a sentire:
> Ben ordinato, giusto [b], santo e pio,
> Padron di sè, giovevol [c], bello [d], debito [e]
> Austero [f], aperto e franco [g], utile sempre [h],
> Ignaro di timore [i] e di tristezza [j],
> Profittevole [k], privo di dolore [l],
> Benefico [m], piacevole [n], sicuro [o],

Caro *p)*, onorato *q)*, grato *r)*, coerente *s)*,
Di buon nome *t)*, discreto *u)*, premuroso *v)*,
10 Mansueto *w)* ed energico e tenace *x)*,
Incensurabile *y)*, sempre duraturo.

4. *a)* Secondo Clemente (*Protr.*, l. c.) il bene di cui qui si parla è Dio (cfr. anche *Strom.*, l. c.), ma l'A. osserva: «errat Clemens, cum ad Deum refert quae de honesto dicuntur». Analoga osservazione avevano fatto il Krische e il P. Un parziale commento ai versi di Cleante si può scorgere in DL, VII, 98 (A., III, 87, p. 22, 3-12), dove però gli attributi del bene sono ridotti a nove: συμφέρον δέον λυσιτελές χρήσιμον εὔχρηστον καλόν ὠφέλιμον αἱρετόν δίκαιον, di cui sette si ritrovano nei versi di Cleante, e probabilmente gli altri due sono andati perduti nella lacuna del verso 9. Vedi più giù la nota *r*. Un poco diverso è l'elenco di attributi del bene in Stobeo, *Ecl.*, II, p. 69, 11 W. (*SVF*, III, 86, p. 21, 42—22, 1): πάντα τἀγαθὰ ὠφέλιμα εἶναι καὶ εὔχρηστα καὶ συμφέροντα καὶ λυσιτελῆ καὶ πρέποντα καὶ καλὰ καὶ οἰκεῖα. Il passo di DL sembra più autorevole in quanto dà ragione dei singoli vocaboli (vedi le note seguenti, dove la sigla DL senz'altra aggiunta va intesa come riferita al detto passo).

b) «giusto perchè s'accorda con la legge (s'intende l'ὀρθὸς λόγος = φύσεως νόμος: v. *SVF*, I, 160-162 e le *Aggiunte* al vol. I della nostra raccolta) ed è fattore di comunanza» DL.

c) Per κρατοῦν ἑαυτοῦ, *sibi imperans*, P. ricorda Cic., *Tusc.*, II, 47: *reliquum est ut tute tibi imperes*, e richiama il concetto dell'ἐγκράτεια nei φυσικὰ ὑπομνήματα (vedi *Libri fisici*, § 4, 1). Per l'altro epiteto cfr. «giovevole (χρήσιμον) in quanto offre il godimento (χρείαν) dell'utile (ὠφελεία)» DL.

d) «bello perchè adeguato all'uso proprio» DL, cioè fatto in modo che ognuno possa trarne i vantaggi che offre. Vien fatto di pensare che il πρέποντα di Stobeo (vedi nota *a*) sia solo un doppione di καλά.

e) δέον, dovuto e doveroso, «in quanto costringe nelle cose in cui è necessario» DL.

f) L'αὐστηρία è rappresentata, nella tradizione della Scuola, come 'castità' *SVF*, III, 272, p. 66, 38 s. o più genericamente (ibid., 637-639, p. 162, 20 ss.) come 'imperturbabilità' e 'integrità' di carattere.

g) Adopero, qui soltanto, due parole per una (del resto, composta) parola del testo: αὐθέκαστος, 'che ha una sua personalità' e non la dissimula per alcun rispetto umano. S'intende come lo stesso vocabolo possa significare 'originale' scevro di adattamenti e scimmiottamenti. P. ricorda Aristotele, *Eth. Nic.*, IV, 7, 4, dove l'αὐθέκαστος rappresenta il giusto mezzo tra il fanfarone e il «finto tonto» (εἴρων).

h) αἰεὶ συμφέρον, «in quanto reca sempre fatti dal cui avverarsi ricaviamo utilità» DL, con evidente spiegazione etimologica di σύν-φέρω.

i) Cfr. *impavidum* in Orazio C., 3, 3, 8, dove l'ideale stoico affiora non meno che a principio dell'odicina leggiera, 1, 22. Vedi anche la nota seguente.

j) Cfr. *SVF*, III, 454, p. 110, 23 s. ἄλυπος... ἔξω φόβου, e 455, ivi, 30 εἶναί τινας φόβους καὶ λύπας.

k) λυσιτελές 'che vale la spesa', «perchè compensa quello che in esso si spende, sicchè il rendimento dell'affare rappresenta un avanzo di utile» DL, con riferimento all'etimologia da λύειν τέλος.

l) ἀνώδυνος non compare affatto nell'*Indice* dell'Adler. Vien fatto di pensare che il «bene» di Cleante sia accostato, consapevolmente o inconsapevolmente,

all'«uno» eleatico, di cui tra l'altro è detto ἀνώδυνόν τε καὶ ἀνάλγητον ὑγιές τε καὶ ἄνοσος εἶναι, Melisso in DIELS, *Fragm. der Vors.*, 20 A., 5.

m) ὠφέλιμος δὲ ὅτι τοιοῦτόν ἐστιν ὥστε ὠφελεῖν DL, con puro gioco etimologico; scusabile del resto, data la difficoltà di una distinzione sicura tra i sinonimi συμφέρον χρήσιμον λυσιτελές ὠφέλιμον.

n) εὐάρεστος, in senso buono (altrimenti, contrasterebbe con αὐστηρός): tale che ognuno debba compiacersene.

o) ἀσφαλές, che non fallisce e che non inganna. Vedi la nota *p*. Per la sicurezza logica del sapiente vedi ZENONE, III, **9** F. e *SVF*, III, 548, p. 147, 23 s.

p) φίλον con altri degli epiteti che seguono (e insieme con qualcuno dei precedenti; vedi la nota *o*) si adattano insieme a un bene-oggetto e a un bene-soggetto: amico, cioè amato e amante. Vedi **1**, v. 19 (καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλ' ἔασιν, come io credo debba leggersi, non φίλι' ἐστίν, come proponeva W.) e cfr. le note seguenti.

q) ἔντιμος: onorato, o anche onorifico.

r) εὐχάριστος è congettura dell'A. per riempire la lacuna. La difficoltà metrica esclude εὔχρηστον, a cui legittimamente conducono i citati passi (vedi nota *a*) di DL e Stobeo. Ma la definizione dell'εὐχαριστία in *SVF*, III, 273, p. 67, 12 non rende molto probabile la congettura dell'A. Comunque 'grato' può avere, come in italiano, tanto il senso di 'gradito' quanto quello di 'riconoscente'.

s) ὁμολογούμενος da solo potrebbe significare 'riconosciuto', ritenuto da tutti per quello che è. Ma sembra più verosimile l'interpretazione 'coerente', ove si pensi all'ὁμολογούμενος βίος del sapiente. Cfr. ZENONE, IV-V, **27** F. e cfr. anche *SVF*, III, 188, p. 45, 25.

t) εὐκλεές meritamente famoso, non ἔνδοξον, che si applica anche ad una fama usurpata. La distinzione si trova in *SVF*, III, 603, p. 156, 41.

u) ἄτυφον 'senza albagia' si applicherebbe secondo DL, VII, 117 (*SVF*, III, 646) alla serena disposizione del sapiente rispetto alla fama: serenità ben diversa dall'indifferenza e disprezzo del cinico, che pure può essere indicata con lo stesso epiteto ἄτυφος. L'osservazione di DL sembra essere suggerita appunto da una polemica anticinica: modestia è una cosa, inconsideratezza o leggerezza (εἰκαιότης, cfr. ZENONE, III, **8** F., nota *b*) un'altra.

v) Traduzione insufficiente, perchè rende uno solo dei sensi di ἐπιμελές, che può essere anche passivo: 'che è curato', cioè che sta a cuore.

w) P. cita STOB., *Ecl.*, II, 7, p. 115, 10 W. (= *SVF*, III, 632, dove la πραότης è serenità e rassegnazione).

x) *tenax propositi* è suggerito da Orazio, ma non dà una traduzione molto aderente: χρονιζόμενος è 'persistente', non passeggero nè saltuario.

y) ἄμεμπτος è un altro vocabolo a doppio senso: 'che non si lagna' o 'di cui non ci si lagna': 'irreprensibile' o 'non querulo'.

5 (560 A., 101 P.). CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.*, V, 14, 110; *Protr.*, VI, 72 [a].

Meschino [b] è chi dell'opinion fa conto [c]
Pensando trarne qualche bel guadagno [d].

5. *a*) Come si vede, sono gli stessi passi in cui è citato il fr. **4**. Clemente, anzi, considerava questi due versi come continuazione di quelli del fr. **4**. Ciò

vuol dire che i due frammenti si trovavano l'uno dopo l'altro nel florilegio usato da Clemente. Comunque, se Clemente sbagliava, più grave mi sembra lo sbaglio del P. (e dell'A.) nel supporre che questo fr. **6** sia attinto alla stessa opera da cui proviene il fr. **2**. Ma **2** è in esametri, e **6** in trimetri giambici.

b) ἀνελεύθερος 'non libero', acquista naturalmente il significato di 'servile', 'sordido', 'grossolano'.

c) « chi guarda all'opinione », cioè a quello che gli altri pensano, per trarne una norma al proprio operare. Cfr. fr. **2** con la nota *a*. Anche qui sarebbe possibile intendere δόξαν nel senso di 'gloria' o di 'apparenza', ma sarebbe interpretazione forzata, anche se si dovesse trascurare affatto l'osservazione di Clemente τὴν τῶν πολλῶν διαβάλλων εἰδωλολατρίαν.

d) « quasi, che sia per ottenere da parte di essa qualche bella cosa ». Cfr. la nota *c*.

6 (561 A., 102 P.). *Mantissa proverbiorum*, cent. I, 85, (*Paroemiographi Graeci*, II, p. 757).

Meglio biasimo aver che male dire [a].

6. *a*) Non si può rendere in italiano il doppio senso di κακῶς ἀκούειν *male audire* e di κακῶς λέγειν *male dicere*. Badando al solo senso morale, si potrebbe tradurre liberamente:

Meglio sparlin di te che tu degli altri.

Ma oltre che alla maldicenza, il testo greco si adatta all'ingiuria. È sempre a ogni modo un richiamo alla dottrina socratica « meglio ricevere offesa che recarla altrui ». Il Wachsmuth raccoglie passi di scrittori cristiani che si servirono di questo verso.

7 (570 A., 84 P.). GALENO, *de Hippocratis et Platonis placitis*, V, 6, vol. V, p. 476 K., p. 456, Iu. Müller.

CONSIGLIO [a]: Che vuoi tu dunque? dillo a me, Talento.
TALENTO: Faccia Consiglio [b] tutto quello che voglio io.
CONSIGLIO: Da despota! Ma dillo un'altra volta [c].
TALENTO: Si faccia tutto [d] quello ch'io desidero!

7. *a*) Questo saggio di sticomitia (dialogo a versi alterni) si svolge tra Λογισμός e Θυμός, personificazioni di 'ragione' e 'passione'. Il contrasto tra i due elementi psichici, rilevato dai poeti prima che dai filosofi, illustrato magistralmente da Platone, diviene un tema centrale nell'etica stoica. Cfr. la sentenza di Crisippo τὰ πάθη ἐκκρούει τοὺς λογισμούς, *SVF*, III, 390, p. 95, 3, e tutto il capitolo *De affectibus* nello stesso volume, pp. 92-102. Il Λογισμός viene anche identificato (ivi II, 836, p. 227, 25) con l'ἡγεμονικόν, cioè la parte principale e dominante dell'anima (ZENONE, IV-V, **19** F.), sicchè la violenza della passione porta a un capovolgimento delle funzioni dell'anima, disastro morale proprio di quelle persone « che la ragion sommettono al talento ».

b) Parlando già come un padrone allo schiavo, Θυμὸς non si degna di rivolgere direttamente la parola a Λογισμός, ma ordina con disprezzo: Λογισμός faccia questo e questo. Inteso così, il verso 2 non ha bisogno delle varie correzioni tentate (σέ γ'ὦ λογισμέ, Arnim; Λέγω, Λογισμέ, Powell; Ποιεῖν Λογισμόν, Pearson, ecc.) ma può essere lasciato quel che è in Galeno: ἐγὼ Λογισμὸν πᾶν ὃ βούλομαι ποιεῖν.

c) Poichè il metro rivela una corruzione del testo, l'ipotesi più probabile è che βασιλικὸν abbia preso il posto di τυραννικόν. Considerando poi che πλὴν ὅμως è ridondante, e non si giustifica, a quanto pare, con altri esempi nel senso di ἀλλ'ὅμως o πλὴν ἀλλά, pare verosimile che Cleante si sia ricordato, e abbia voluto ricordare una frase euripidea (Medea, 348 ἥκιστα τοὐμὸν λῆμ'ἔφυ τυραννικόν) e abbia scritto questo verso 3 così: τυραννικόν γε λῆμ'· ὅμως εἶπον πάλιν: esclamativo e ironico il primo emistichio; canzonatorio il secondo, poichè invitare a ripetere l'ordine è gravissima insubordinazione. Che βασιλικός sia stato usato nel senso di τυραννικός è provato indirettamente da Plauto, *Capt.*, 811, *basilicas edictiones atque imperiosas habet*. Fuori di strada era il Pearson con la lezione ἐγὼ βασιλικός: più vicini al vero l'Arnim (βασιλικὸν εἶπες), il Powell (ἦ βασιλικόν γε e il Wilamowitz in *Hermes*, 1919, p. 68 (βασιλικά μέν γε). Altre congetture più antiche v. nel Powell CA., p. 230. È da aggiungere, infine, che l'attribuzione di questi versi a Cleante non è del tutto sicura. Galeno dice che se ne rimette a Posidonio, ma non si mostra molto convinto. Comunque, vedi l'allegoria delle virtù ancelle della voluttà, in *Opere morali*, § 6, 5.

d) Seguo il Wilamowitz l. c. leggendo πάνθ' invece di ταῦθ' nel v. 4.

8 (573 A., 95 P.). Stobeo, *Flor.*, 6, 3. Vol. I, p. 281 H.

Ha voglia di mal fare e se ne astiene?
Oh, lo farà, se l'occasion gli viene! [a]

8. *a*) Secondo il P. il senso di questi versi è che Cleante riponeva nell'intenzione, e non nell'atto, il valore morale delle azioni. Il P. cita Zenone (v. II, 15 e XVII, 7 F.). Mi pare che i due versi possano intendersi come un epigramma nel senso moderno della parola. Traduzione letterale: «chi con desiderio si astiene da un'azione turpe, la farà se ne avrà l'occasione». Cleante segue la teoria rigida di Zenone (VI, 4 F.) e precorre la dottrina di Gesù (Matth., V, 28). Vedi anche *Opere morali*, § 2, 2 e § 5. Può anche pensarsi che i due versi appartengano allo stesso componimento del fr. 7 e ne formino la chiusa; ma la cosa non sembra molto probabile.

9 (583 A., 110 P.). Stobeo, *Flor.*, 6, 4. Vol. I, 281 H.

Di dove vien la razza degli adulteri?
Da uno stallone acceso di libidine [a].

9. *a*) P. ricorda l'opinione di Zenone (II, 30 F.) sull'adulterio. Un epigramma anche questo? È probabile, ma può essere anche parte di un componimento più ampio, in cui, per fare un'ipotesi, i vari tipi di viziosi fossero riportati

ciascuno a un progenitore, come i vari tipi di donne nella famosa satira di Semonide. L'ipotesi mi è suggerita dal fatto che, come in Semonide i prototipi sono degli animali, così in questo frammento di Cleante qualcosa di animalesco almeno è suggerito dal vocabolo κριθιῶντος affetto da 'crithiasi', la malattia del cavallo che ha mangiato troppo orzo. S'intende che nel linguaggio figurato si arriva a rendersi conto anche di una espressione come ἀνὴρ κριθιῶν, specialmente data l'intonazione comico-satirica. Ma sarebbe certo più naturale che invece di ἀνδρὸς ἐν il testo avesse ἄρρενος maschio. Non sarà inutile, infine, ricordare che l'immagine del cavallo ch'è stato troppo alla mangiatoia è in Omero (*Il.*, VI, 506-511) e applicata a Paride, il tipo del γυναιμανής, 'pazzo per le donne'.

10 (586 A., 103 P.). STOBEO, *Flor.*, 42, 2. Vol. I, p. 760 H.

Niente è maligno più della calunnia [a]:
Occulta [b] inganna l'uom che fede prestale
E contro l'innocente crea l'odio [c].

10. *a*) Non so se un verso così mal fatto come quello che qui offre Stobeo (κακουργότερον οὐδὲν διαβολῆς ἐστί πω) possa considerarsi genuino, per quanto Cleante sia versificatore senza pretese. Supponiamo che originariamente egli avesse scritto κακοῦργον οὐδὲν μᾶλλόν ἐστι διαβολῆς. Comunque, ciò non riguarda affatto il senso, sul quale non può cader dubbio.

b) Cioè 'nel segreto' λάθρα, o 'insensibilmente' non lasciando trasparire l'intenzione con cui agisce.

c) Commento a questa sentenza potrebbe considerarsi una pagina di LUCIANO, *Calumniae non temere credendum*, 21-25. Ciò rende probabile l'ipotesi che i tre versi di Cleante siano tolti da un componimento intorno all'amicizia (περὶ φιλίας è uno dei titoli registrati da DL; vedi *Opere morali*, *Introduzione*, 15). Si confrontino i passi *SVF*, III, 581 (l'uomo idealmente virtuoso non accetta la calunnia e non è attaccato ad essa) e 630 (vera amicizia non è possibile se non tra virtuosi). Comunque, il tono dei versi dimostra che l'argomento vi era trattato in forma popolare. Non vi cercherei dentro una riposta dottrina, come, sulle orme dello Zeller, farebbe il P.

11 (524 A., 114 P.) [a]. Scoliasta di NICANDRO, *Ther.*, 447.

Cleante chiama *Sophronisteres* ('castigamatti') i denti del giudizio [b].

11. *a*) Pongo tra i frammenti poetici questo e i cinque seguenti, supponendo che nelle fonti siano scomparse le tracce della composizione ritmica.

b) Il nome σωφρονιστήρ (castigatore o censore) è contrapposto a quello usato da Nicandro e da altri, κραντήρ. Se la notizia data dallo scoliasta è esatta, Cleante avrebbe trovato un termine più arguto e che per questo ha avuto fortuna. La forma σωφρονιστήρ pare scelta per creare una differenza esteriore da σωφρονιστής che etimologicamente le equivale: l'idea fondamentale comune è «che fa mettere giudizio», ossia obbliga ad esser savio. Come questo concetto

del dente che spuntando annunzia la fine delle follie giovanili potesse trovarsi in una poesia di Cleante, non è difficile immaginare. Ricorderò la frase di Persio (I, 115) a proposito di Lucilio e delle sue vittime: *genuinum fregit in illis*, dove l'antico scoliasta annotava: «genuinus proprie dicitur dens qui sub genis est. a Graecis σωφρονιστῆρες vocantur, ultimus molaris est, qui post vicesimum annum accrescit». (Luoghi paralleli sono lo scolio stesso di Nicandro e *Et. M.*, p. 742, 35 citato dal P.). Su Persio scolaro di Cornuto e lettore di Cleante, vedi *Libri fisici*, § 5.

12 (517 A., 106 P.). STOBEO, *Flor.*, 4, 90. Vol. I, p. 240 H, e *Ecl.*, II, 31, 64, p. 212, 22 W.

L'uomo incolto [a] non differisce dalla bestia in altro che nella forma.

12. a) Ineducato e ignorante: ἀπαίδευτος non equivale al nostro 'analfabeta', ma designa lo 'stolto' (φαῦλος) nella nota divisione degli uomini secondo la dottrina stoica (vedi ZENONE, II, 3-10 F.). Cade con ciò l'ipotesi che il frammento abbia che fare con la teoria della conoscenza in particolare, e che qui si accenni a una teoria diversa da quella di ZENONE, II, 2 F. circa l'inutilità della cultura generale; cose a cui accenna il commento del P.

13 (516, II, 723 A., 44 P.). CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.*, VII, 6, 33, p. 849 P.

Al porco fu data un'anima che facesse le veci del sale, per conservarne le carni [a].

13. a) Il nome di Cleante è solo nel citato passo degli *Strom.* In un altro passo della stessa opera (II, 20, 105, p. 484 P.) la concettosa sentenza è anonima. In *SVF*, II, 723 è riportato CICERONE, *De fin.*, V, 38 «ut non inscite illud dictum videatur in sue, animum illi pecudi datum pro sale, ne putesceret». Più vicino alla fonte è probabilmente VARRONE, *R. rust.*, II, 4, 10: «suillum pecus donatum ab natura dicunt iis ad epulandum: itaque iis animam datam esse proinde ac salem, quae servaret carnem». L'ultima fonte ricordata dall'A. è PLUTARCO, *Quaest. Conv.* V., 10, 3, che mi sembra opportuno tradurre: «alcuni degli Stoici dicono che il porco è nato carne morta (cioè come carne pronta per essere mangiata) e vi è stata sparsa dentro l'anima invece del sale, per conservarla». Ma a Crisippo la sentenza è attribuita da CICERONE, *De nat. deor.*, II, 160 (*SVF*, II, 1154, p. 333, 6) e da PORFIRIO, *De abst.*, II, 20 (*SVF*, II, 1152, p. 332, 26).

14 (538 A., 53 P.). EPIFANIO, *Adv. Haeres.*, III, 2, 9 (III, 37) DDG, p. 592, 30.

I ⟨veri⟩ piaceri sono il bene e il bello [a].
L'uomo è l'anima [b].

Gli dei ⟨ non sono altro che ⟩ figure mistiche
e vocaboli rituali [c].
⟨ Nei grandi misteri dell'universo ⟩ il sole è
il *daduco* [d], e il cielo ⟨ forma la riunio-
ne de ⟩ gl'iniziati [e].
La dottrina teologica ⟨ è ⟩ cerimonia d'iniziazio-
ne ⟨ ai misteri dell'Universo ⟩ [f].

14. *a*) Le parole aggiunte fra ⟨ ⟩ servono a chiarire il senso di questo testo, che racchiude manifestamente non un frammento, ma un sommario molto ristretto delle vedute di Cleante in materia teologica. Ho stimato anche necessario staccare i vari punti dottrinali a cui il dossografo accenna. E con ciò spero di aver reso superfluo il riferire minutamente circa le interpretazioni tentate e sulle congetture proposte per modificare il testo. Un malinteso evidente si nota nel modo come i più intendono la prima sentenza, scambiando il soggetto col predicato. È davvero *an obvious blunder*, come dice il P., ma chi ci obbliga a intendere τὸ ἀγαθὸν καὶ καλὸν λέγει εἶναι τὰς ἡδονάς in modo assolutamente assurdo e inconcepibile, per uno stoico specialmente? — Confronti tra i piaceri dei sensi e i piaceri spirituali si trovano in quei passi di Dione e di Plutarco che dal Diels in poi si sono citati a proposito di questo frammento. Vedi la nota *f*. Come nel fr. **4** i predicati del τἀγαθόν sono enumerati e riuniti in modo da sollevare quel concetto al disopra di tutti gli enti reali e pensabili, così può darsi che altrove, magari nella stessa opera (περὶ καλῶν probabilmente) venisse illustrato il concetto del καλόν, cioè dell'*honestum*, in modo da dimostrare che la contemplazione e la fruizione di esso può appagare i bisogni dello spirito molto più e meglio che non facciano i pregiati godimenti dei sensi. Non sarà inutile ricordare che anche Crisippo compose un'opera col titolo περὶ τοῦ καλοῦ καὶ τῆς ἡδονῆς (vedi *SVF*, III, p. 197, 22 e 197, 43 — 200, 37) e più giù in questo volume, *Opere morali*, § 6.

b) È quasi superfluo dire che questa sentenza vale su per giù quest'altra: ciò che distingue l'uomo dagli animali è l'anima. Piuttosto che al fr. **12**, citato in proposito dallo Stein (*Psych.*, p. 209) è da pensare al fr. **13** (quella del porco è 'anima' solo per modo di dire!) e ricordare Crisippo, *SVF*, III, 20: «summum bonum (homini) id constituit non ut excellere animo sed ut nihil esse praeter animum videretur».

c) Questa terza proposizione non si collega necessariamente con le due che seguono. Sicchè non siamo obbligati nè a vedervi un saggio di spiegazione dei Misteri Eleusini (Pearson), nè a trovarvi un residuo di dottrina derivante dal περὶ φιλοσοφίας di Aristotele, che la nozione degli dèi derivi dal senso di stupore e di rispetto che suscitano nell'uomo gli spettacoli naturali e specialmente i fenomeni celesti (Bywater citato dal Pearson; del resto, cfr. *Libri fisici*, § 5, **1**, nota *d*). Piuttosto, mi par chiaro che l'autore dell'*Inno a Giove*, credente nell'esistenza di un dio unico 'dai molti nomi', debba considerare gli dèi della religione comune come simboli e come prodotti della fantasia popolare, ingenuamente portata a concretare in tante singole divinità gli attributi dell'unico Dio, tramandati nei canti e nelle cerimonie religiose.

d) Il δᾳδοῦχος e il ἱεροφάντης sono i sacerdoti più alti nei Misteri. Il primo è qui preferito perchè il suo nome 'portafiaccola' si presta al paragone col sole.

Questo paragone è rimasto, per quanto frainteso, anche in un passo di Porfirio (presso Eusebio, *Pr. Ev.*, III, 12, p. 116) riportato dal P.: ἐν δὲ τοῖς κατ' Ἐλευσῖνα μυστηρίοις ὁ μὲν ἱεροφάντης εἰς εἰκόνα τοῦ δημιουργοῦ ἐνσκευάζεται, δᾳδοῦχος δὲ εἰς τὴν ἡλίου, «nei Misteri Eleusini il Ierofante si abbiglia ad immagine del Creatore e il Daduco ad immagine del sole». I testi di Dione e di Plutarco (vedi nota *f*), in quanto sembrano d'ispirazione stoica, ci aiutano a vedere la grande differenza che corre tra il passo di Porfirio e quello di Cleante. In Porfirio i Misteri sono rivelazioni di una dottrina religiosa sull'origine del mondo e i rapporti tra il mondo e Dio. Cleante, invece, voleva che gli uomini dopo aver ammirato i grandiosi spettacoli dei Misteri, rivolgessero gli occhi al cielo, dove spettacoli analoghi, ma immensamente più grandiosi si svolgono; onde veniva naturale un'ammonizione simile alla dantesca (*Purg.*, 14, 148):

> Chiàmavi il cielo e intorno vi si gira
> mostrandovi le sue bellezze eterne,
> e l'occhio vostro pur a terra mira.

e) A., accogliendo una congettura del Diels, corregge addirittura il testo di Epifanio, leggendo τὸν κόσμον μυστήριον, «il mondo è un Mistero (cioè: una perenne cerimonia religiosa)». Ma, secondo l'interpretazione da me data (vedi anche le note *d* e *f*) non c'è bisogno di mutare la lezione tradizionale μύστας. La parola κόσμος è intesa, come nell'*Inno a Giove*, v. 7, nel senso di universo visibile, costituito dai corpi celesti, dalla terra ecc. (vedi *SVF*, II, 528, p. 169, 21; cfr. Zenone, VIII, 11 F.), tutti elementi che rispetto al sole si trovano come gl'iniziati di fronte al daduco.

f) Anche qui A. adotta nel testo una congettura del Diels, e legge τοὺς κατόχους τῶν θείων τελεστὰς ἔλεγε, che non può significare altro se non «chiamava 'iniziatori' (= mistagoghi) gli uomini penetrati delle cose divine». Ma il P. ha avuto il merito di riconoscere che τελετάς non andava corretto, e di suggerire l'aggiunta di λόγους dopo θείων. I λόγοι κάτοχοι τῶν θείων 'discorsi comprendenti le cose divine' sono la parte più alta della «fisica» stoica, cioè la teologia. Di questa parte Crisippo diceva (*SVF*, II, 42, p. 17, 1, e cfr. 1008, p. 299, 4): τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατος (δοκεῖ μοι) εἶναι ὁ περὶ τῶν θεῶν λόγος· διὸ καὶ τελετὰς ἠγόρευσαν (οἱ ἀρχαῖοι) τὰς τούτου παραδόσεις «nel campo della fisica il posto estremo (pare a me) tocca alla trattazione teologica: e per questo fu dato il nome di consacrazione a questa parte dell'insegnamento». Che tra gli ἀρχαῖοι dovesse comprendersi Cleante, è probabile in sè, e viene confermato sia dal passo di Epifanio che qui andiamo illustrando, sia da un curioso passo di Cicerone, *De nat. deor.*, I, 37, che avremo occasione di esaminare e discutere in un altro capitolo (cfr. *Opere morali*, § 6, 2).

15 (556 A., 89 P.). Stobeo, *Flor.*, 6, 66. Vol. I, p. 304 H.

Se la voluttà è fine, bisogna dire che l'intelligenza fu data agli uomini per loro danno [a].

15. *a*) Probabilmente una sentenza come questa fu dettata a Cleante dalla apostasia e dalla teoria edonistica di Dionigi d'Eraclea. Non c'è bisogno di pensare addirittura a una polemica contro gli Epicurei, come credeva il P. («This is no doubt directed against the Epicureans»). Un'eco dell'argomenta-

zione di Cleante è in Cic., *De senect.*, 40, opportunamente citato dal P.: «cumque homini sive natura sive quis deus nihil mente praestabilius dedisset, huic divino muneri ac dono nihil tam esse inimicum quam voluptatem». Inoltre, è possibile immaginare un collegamento di questa sentenza con la teoria dei piaceri ideali, cfr. **14**, con la nota *a*).

16 (575 A., 86 P.). Stobeo, *Flor.*, 108, 59 Mein.

La tristezza è una paralisi dell'anima [a].

16. *a*) L'abbattimento prodotto dalla λύπη è considerato come un rilassamento generale di quella tensione (τόνος) che nella dottrina di Cleante costituisce l'energia e la funzione propria dell'anima. Qualcosa di simile deve aver sostenuto anche Crisippo (*SVF*, III, 485), se dobbiamo credere a Cicerone, *Tusc.*, III, 61: *ipsam aegritudinem* λύπην, *quasi solutionem totius hominis, appellatam putat.* Ma il ravvicinamento etimologico di λύπη a λύσις non è da attribuire a Cleante, come afferma Arnim in *RE*, XI, 573, 15 ss. Esso trovasi, come già notò il P., in Platone, *Crat.*, 419 c: ἥ τε λύπη ἀπὸ τῆς διαλύσεως τοῦ σώματος ἔοικεν ἐπωνομάσθαι ἣν ἐν τούτῳ τῷ πάθει ἴσχει τὸ σῶμα.

17 (omesso in A. e P.). Cicerone, *De natura deorum*, III, 37.

Perchè il sol si ritira e non va oltre [a].

17. *a*) *Cur se sol referat nec longiu' progrediatur* si trova nel passo ciceroniano che sarà citato nei frammenti dei *Libri fisici*, **4**, **3**, nota *a*). Nel commento di A. Goethe (Lipsia, 1887) è notato l'esametro (bisognava aggiungere che è d'impronta arcaica, per l'elisione dell'*s* finale di *longius*), ma considerato come involontario e inavvertito. Si noti però che tutto il giro della frase è poetico, e che se non ci fosse il proposito di fare un verso, Cicerone avrebbe usato parole più chiare, per es. *recedat* invece di *se referat*, e le avrebbe disposte in un ordine più pedestre. Sicchè egli fa, come suole (vedi sopra, fr. **3**, nota *e*), una citazione, traducendo un verso di Cleante. E se ne può concludere che l'argomento trattato nei *Commentari fisici* era anche svolto in un componimento poetico.

II

LIBRI LOGICI

Introduzione.

La scarsezza dei frammenti non ci permette, non dico di tracciare le linee fondamentali di una qualsiasi delle opere logiche di Cleante, ma neppure di farne con sicurezza l'elenco. I titoli che troviamo nell'Indice di DL ci lasciano talora perplessi.

L'Arnim (nell'articolo della *RE*) ha tentato (per tentativi precedenti cfr. anche Pearson, pp. 49-53) di riconoscere un ordine in quell'elenco, ma quale ordine può giustificare il posto assegnato ai tre libri περὶ τοῦ λόγου tra un περὶ ἀγωγῆς e un περὶ τέλους, cioè in mezzo a opere di soggetto morale? E lo stesso si può dire del περὶ ἐπιστήμης tra il περὶ πράξεως e il περὶ βασιλείας. Certi titoli sembrano più di capitoli che di libri: περὶ τοῦ ὅτι ἡ αὐτὴ ἀρετὴ ἀνδρὸς καὶ γυναικός poteva intitolarsi una diatriba: e così forse anche possiamo pensare del titolo περὶ τοῦ τὸν σοφὸν σοφιστεύειν. Per il primo di questi due titoli ci può confortare nella nostra ipotesi il fatto che esso ricorda due diatribe di Musonio (III e IV, p. 8, 19 H.), il quale in ciò seguiva la tradizione della scuola (cfr. *SVF*, III, 253-254). L'altro titolo or ora citato, περὶ τοῦ τὸν σοφὸν σοφιστεύειν, si riferisce probabilmente anch'esso a una questione speciale, e non di logica, ma piuttosto di etica. Non sarà male fermarsi qui un momento, giacchè si presenta l'opportunità di correggere una nota del primo volume (Zen., II, 28 F. n. *d*, p. 24). Il valore di σοφιστεύειν non può essere quello indicato in quella nota. Esaminando bene il testo offerto da Stobeo, si vede che τὸ σοφιστεύειν risponde a τὸ παιδεύειν ἀνθρώπους, come τὸ δημοκοπεῖν a νομοθετεῖν e τὸ συγγράφειν ἐπιβλαβῆ si contrappone a ⟨τὸ⟩ συγγράφειν τὰ δυνάμενα ὠφελεῖν τοὺς ἐντυγχάνοντας τοῖς γράμμασιν. Sono dunque tre forme di attività proprie del sapiente: l'attività

politica legislativa, l'attività pedagogica e l'attività letteraria diretta a produrre opere sane ed utili; e ad esse si contrappongono tre attività analoghe non virtuose (φαῦλα): la demagogia, o attività diretta a danno dello Stato, il σοφιστεύειν e la produzione di libri dannosi. Il valore di σοφιστεύειν viene ad essere chiarito anche meglio in un altro passo di Stobeo (*Ecl.* II, 7, pp. 109-10, = *SVF*, III, 685). Per effetto della tradizione sofistica, evidentemente, il tenere scuola a pagamento fu detto σοφιστεύειν, e l'insegnamento retribuito, come professione, si disse σοφιστεία. Ma — dice il testo di Stobeo — nel seno dello Stoicismo si produsse una scissione a causa del significato da dare a σοφίστεύειν. Tutti d'accordo che il sapiente deve insegnare e deve poter guadagnare con l'insegnamento; ma per gli uni questa attività e professione si indica appunto con σοφιστεύειν e σοφιστεία; per gli altri, invece, questi termini implicano qualcosa di vile e volgare (φαῦλόν τι) come un tener bottega e spaccio di parole. La divergenza, come si può raccogliere da quel passo stesso di Stobeo, riguardava più che altro il modo di fissare e di esigere l'onorario. L'indirizzo più austero (rappresentato, come credo, da Zenone prima di tutti) ammetteva che il maestro accettasse un compenso dagli alunni (μισθούς ποτε λήψεσθαι παρὰ τῶν φιλομαθούντων), dunque non escludeva dalla scuola quelli che non potevano pagare, e si rimetteva alle libere offerte, o al più, raccomandava qualche volta di fare una colletta. Altri, invece, stimavano opportuno fissare tariffe, sull'esempio dei sofisti. È probabile che su questo punto Cleante si scostasse dalla norma di Zenone. Per lo meno, uno scritto περὶ χαλκοῦ è ricordato incidentalmente da DL, VII, 14 (589 A.), ed è segno che la questione dell'onorario veniva da Cleante trattata esplicitamente. Non direi che ciò avvenisse in un libro apposito. Quel titolo non figura nell'elenco di DL, e sembra più adatto per un capitolo delle *Diatribe*.

Tornando ai libri logici, il fatto che l'elenco laerziano cita un'opera περὶ λόγου in tre libri può suggerire l'ipotesi che a parti di quell'opera, piuttosto che a scritti indipendenti, si riferiscano alcuni altri titoli dell'elenco stesso: περὶ ἐπιστήμης, περὶ τέχνης, περὶ κατηγορημάτων, περὶ ἀπόρων, e anche più il titolo περὶ τοῦ κυριεύοντος, che DL omette, e, credo, non senza ragione (vedi più giù § 8). Ma un altro titolo, περὶ διαλεκτικῆς, pare abbastanza comprensivo, perchè anche rispetto ad esso si possa fare un'ipotesi analoga. Se era un'opera a sè, poteva comprendere parti recanti quei titoli che abbiamo citati a proposito del περὶ λόγου.

Ma si può anche supporre che περὶ διαλεκτικῆς fosse il sottotitolo di uno dei tre libri περὶ λόγου. E a dire il vero, in tanta incertezza, mi sembra che questa ipotesi acquisti un certo grado di probabilità, se si considera che si avvicina al disegno del περὶ λόγου di Zenone (vedi ZEN., III F., p. 27 s.), a cui Cleante dovette ispirarsi. Il suo atteggiamento non è quello di un innovatore, ma quello di un espositore e commentatore dell'opera del maestro. Vedremo nei frammenti più di una volta questa sua stretta adesione ai principii e ai metodi del fondatore della Scuola.

In fine, per l'*Arte del dire* si ripresenta ancora lo stesso problema (cfr. le mie osservazioni nel vol. I, p. 111). Titoli quali περὶ ἰδίων e περὶ τρόπων si presentano come adatti a capitoli o paragrafi di una trattazione della retorica (il P. pensava piuttosto alla dialettica, ma vedi più giù §§ 5 e 6). È anche verosimile che nella trattazione di Cleante la retorica abbracciasse alcuni argomenti che noi siamo soliti assegnare alla grammatica. Vedi *Grammatica e retorica*, Introduzione e § 3.

Naturalmente le ipotesi sopra accennate hanno un difetto di origine, in quanto prescindono da motivi occasionali che possono esigere a volte una discussione ampia anche di un argomento secondario. Oltre lo scritto di Aristone πρὸς Κλεάνθην, non è difficile immaginare che obbiezioni potessero, anzi dovessero, essere mosse all'insegnamento di Cleante da seguaci di altre scuole e di altri indirizzi. Parimenti, anche senza intento polemico, uno scolaro desideroso di andare a fondo (in Luciano, nell'*Hermotimos*, è presentata la caricatura dello stoico che dopo aver frequentato venti anni la Scuola, si sente ancora tutt'altro che sicuro della scienza che vi si insegna) può avere indotto il maestro a dilucidare qualche punto oscuro della dottrina o a colmare qualche lacuna delle trattazioni precedenti.

Per prudenza dunque ci limiteremo a passare in rassegna i vari titoli, e presentare i pochi frammenti che con qualche probabilità all'uno o all'altro di essi è lecito riportare.

§ 1. περὶ τοῦ λόγου.

Uno dei due frammenti che seguono si trova negli *SVF* tre volte: tra quelli di Zenone, tra quelli di Cleante e tra quelli di Crisippo. La ragione del fatto è chiarita nella nota al fr. 2. Secondo la disposizione da me data ai frammenti di Zenone, quel passo apparteneva al περὶ λόγου. Sicchè con qualche probabilità

credo si possa ritenere che nell'opera omonima di Cleante si trovasse ricordata e ribadita quella sentenza del maestro. Per ragione analoga ho riportato al περὶ λόγου il fr. **1**. Per il fr. **3** l'assegnazione è dubbia. Vedi **3**, n. *b* in fine.

Frammenti.

1 (482 A., I P.). DL, VII, 41.

Le parti della filosofia sono sei: dialettica, retorica, etica, politica, fisica, teologica [a].

1. *a*) La partizione di Cleante, ha per base, come pare evidente, quella del maestro (cfr. ZENONE, III, **1** F.). Ma l'esperienza deve aver suggerito di dividere in due ciascuno dei tre campi di studio. Quanto all'ordine di essi, colgo l'occasione di colmare una lacuna del mio volume su Zenone. Nel fr. 3 (p. 28) andava segnalata una divergenza di DL da Sesto. Secondo DL, l'ordine di Zenone, nel περὶ λόγου, era: logica, fisica, etica. Se non c'è un equivoco in DL, due conseguenze se ne possono trarre: 1) che Cleante introdusse anche un cambiamento nell'ordine; 2) che questo cambiamento prevalse, in modo che Sesto potesse riferirsi ad esso, senza tener conto dell'ordine seguito da Zenone. Se queste conclusioni sono giuste, diviene ancora meno probabile l'ipotesi dell'Arnim circa l'ordine degli scritti di Cleante nel catalogo di DL (vedi sopra, p. 95) dove la fisica si troverebbe per prima e l'etica per ultima. Altre notevoli osservazioni si trovano nel Pearson, il quale ricorda anche l'opinione di Hirzel (e contro di essa i giudizi dello Stein) circa il fondamento che alle partizioni della filosofia secondo Cleante, può aver offerto Eraclito. Il P. affaccia anche l'ipotesi che a Cleante si alluda nel passo di DL, VII, 41 (= *SVF*, II, 48) τὸ δὲ λογικὸν μέρος φασὶν ἔνιοι εἰς δύο διαιρεῖσθαι ἐπιστήμας, εἰς ῥητορικὴν καὶ εἰς διαλεκτικήν. In SENECA, *ep.*, 89, 17, questa divisione è considerata come tradizionale. A me sembra che non solo il plurale ἔνιοι induca a pensare che qui si tratti di tardi seguaci della Scuola, ma ciò sia confermato anche dai saggi di definizione che in DL seguono al § 42 (sulle quali definizioni non intendo le difficoltà dell'A., *SVF*, II, p. 18, n. 25).

2 (483 A., 2 P.). ARRIANO, I, 17, 10 s. [a].

Basta questo: « che le dottrine logiche hanno la facoltà di discernere ed esaminare le altre (dottrine) e per così dire, di misurarle e pesarle ». Chi dice codesto? Solo Crisippo, Zenone, Cleante? E Antistene non lo dice? [b].

2. *a*) Avrei potuto senz'altro rimandare a ZENONE, III, **10** F., perchè si tratta dello stesso frammento. Perchè il lettore veda il motivo del triplice uso del passo di Arriano negli *SVF*, l'ho qui tradotto letteralmente.

b) Lo Schenkl vede qui un'allusione allo scritto di Antistene (DL, VI, 17) περὶ παιδείας ἢ ὀνομάτων.

3 (484 A., 3 P.). Sesto, *Adv. math.*, VII, 228, 372, VIII, 400 e *Pyrrh. Hypot.*, II, 70.

L'impronta (prodotta dalla sensazione) deve intendersi a incavo e rilievo [a] come quella del sigillo anulare nella cera [b].

3. *a*) κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχήν (poco diversamente, 372, κατ'ἐξοχὴν καὶ εἰσοχήν, e VIII, 400, μετὰ εἰσοχῆς καὶ ἐξοχῆς) con sporgenza in dentro e sporgenza in fuori. I termini εἰσοχή ed ἐξοχή sono omessi nell'indice dell'Adler; pure dalla costanza con cui Sesto li adopera vien fatto di argomentare che ricorressero testualmente nella trattazione di Cleante. Da Platone il P. cita κοῖλα καὶ ἐξέχοντα, *Rep.*, 602 d.

b) La critica di Sesto, *Pyrrh. Hypot.*, II, 70 si fonda sulla difficoltà d'immaginare un'impronta di tal genere in un elemento come l'anima «che è spirito o qualcosa di più sottile dello spirito». Ma la concezione materialistica di Zenone (vedi nel vol. I, p. 48 ss. i frammenti IV-V, 4-9) portava naturalmente a quella spiegazione. Circa la tesi dello Zeller (vedi Zenone, III, 16 F., p. 33), è probabilmente da concludere che Cleante in questa come in altre questioni non faceva altro che appropriarsi le dottrine del maestro, e chiarirle, occorrendo, con parole proprie. Ho messo questo frammento tra quelli del περὶ λόγου, per l'analogia con Zenone, e perchè l'Arnim e il Pearson lo mettono tra i *logica*. Tuttavia, è possibile che la questione fosse trattata nei libri fisici.

4 (II, 83 A., 4 P.). Aetio, *Plac.*, IV, 11.

Quando l'uomo nasce, la sua parte principale [a] dell'anima è come un foglio di carta pulita adatta per copiarvi uno scritto; e lì va registrando i concetti che acquista [b]. Il primo modo di questa registrazione è per la via dei sensi [c].

4. *a*) S'intende l'ἡγεμονικόν, intelletto e ragione, cfr. Zenone, IV-V, 19 s., p. 54 s.

b) È merito del Pearson di avere (p. 38 s., e in nota a questo frammento) ritrovato in Clemente un precursore della teoria della *tabula rasa*, che nella filosofia moderna è divenuta celebre per opera del Locke. L'Arnim non pare sia rimasto persuaso degli argomenti del P., e perciò preferì lasciare agli Stoici in genere questa dottrina, invece di attribuirla a Cleante. Vero è che il P. nella nota, per afforzare la sua ipotesi, ricorre a una testimonianza, che può, se mai, indebolirla. Filone, *Quod deus sit immutabilis*, I, 9, vol. II, p. 64 W (= *SVF*, II, 458, p. 150, 16-19), con l'immagine della cera e del suggello, non fa che risalire addirittura alla dottrina di Zenone, estendendo alla fantasia il processo della sensazione: e quando in un altro luogo, (omesso dall'A.), *Quis rerum divinarum sit haeres*, c. 37, dice: ἡ γὰρ ψυχὴ τὸ κήρινον, ὥς εἶπέ τις τῶν ἀρχαίων, non è affatto probabile che alluda a Cleante. Non bisogna lasciarsi illudere dall'affinità esteriore che ha per noi la tavoletta cerata col foglio di carta bianca. Nell'uso di queste immagini per gli antichi c'è una differenza grande; perchè la tavoletta cerata (δέλτον, anche κηρίον, κήρινον) rappresenta bene la ricettività e la meccanicità della sensazione: la carta bianca da adoperare per la copia (χάρτης εὔεργος εἰς ἀπογραφήν) suggerisce l'inizio e lo sviluppo della coscienza. A questo proposito è

da notare che il passo di Aetio continua, esponendo il processo di formazione della memoria dalle sensazioni (più esattamente, qui noi parliamo di percezioni) con l'aiuto della memoria, ecc. Vi è insomma un minuscolo riassunto di logica elementare, che lo stesso P. ha dovuto tralasciare, perchè non è difficile vedervi le tracce di una tarda compilazione. Questo però non vuol dire che sia recente il principio della *tabula rasa*, che come il P. (p. 38) giustamente osserva, a nessuno degli Stoici si addice meglio che a Cleante; esso, anzi, non potè sorgere se non prima di Crisippo, che all'eccessivo materialismo di Cleante reagì con la sua dottrina della fantasia come « alterazione dell'intelletto » (ἑτεροίωσις τοῦ ἡγεμονικοῦ).

§ 2. περὶ ἐπιστήμης.

Di quest'opera non conosciamo niente più che il titolo, riportato nell'elenco di DL. Era una semplice ipotesi dell'Arnim che ad essa si dovesse riportare la citazione di Filodemo περὶ φιλοσόφων *Vol. Herc.*, VIII, col. 13, 18 (*SVF*, I, 590, P. 113). Il passo di Filodemo si presentava lacunoso: Κλε)άνθης ἐν (τῶ)ι περὶ στ(ήλη)ς secondo il supplemento del Gomperz (*Zeitschr. f. die Oest. Gymn.*, XXIX, 1878, 252 ss.). Mancavano nel papiro le lettere poste fra parentesi, di modo che nè il titolo del libro nè il nome dell'autore era sicuro. Un libro περὶ Στήλης fu immaginato dal Gomperz a somiglianza dello scritto Αἱ Χρυσίππου ταφαί di Aristocreonte nipote di Crisippo (Comparetti, *Papiro Ercolanense*, col. 46). Anche volendo dare grande importanza a questo ravvicinamento, si sarebbe dovuto almeno trovare περὶ ⟨Διογένους⟩ στήλης. L'Arnim, oltre a riempire la lacuna, pensò di dover correggere anche un errore del papiro, con l'ipotesi ἐν τῷ περὶ ἐπιστήμης. Non si sarebbe guadagnato gran cosa, anche se si fosse potuto considerare sicura un'ipotesi così arrischiata. Perchè nel passo di Filodemo non c'è niente di dottrinale, ma Cleante, o chi altro si nascondeva sotto quel nome mutilo, era ricordato solo come uno che citava la *Repubblica* di Diogene e ne riportava degli estratti. Ipotesi per ipotesi, poteva darsi che andassero meno lontano dal vero quelli che colmavano la lacuna con περὶ Στοᾶς, intendendo l'opera di Cleante come uno studio storico sulle origini dello Stoicismo. Il P. rimase indeciso, a quanto pare, perchè a p. 53 registrò περὶ Στοᾶς tra le opere morali di Cleante, ma a p. 324 si attenne al περὶ Στήλης del Gomperz. Oggi, dopo che quel testo di Filodemo è stato criticamente edito dal Crönert (vedi Zenone, II F., Introduzione, p. 14, nota 1), ed è niente altro che il περὶ τῶν Στωικῶν, ogni discussione cade da sè. L'opera di Cleante portava il titolo περὶ στολῆς. Vedi più giù, *Opere morali, Introduzione*, n. 20.

§ 3. περὶ διαλεκτικῆς.

Niente si può riportare con sicurezza a questo titolo. Tuttavia l'Arnim (*SVF*, I, p. 138, 9) suggerisce un riferimento a quest'opera, del passo di Clemente, che riportiamo nel § 4. Non so poi se egli aveva in mente una spiegazione qualsiasi del doppio uso ch'egli veniva a fare dello stesso frammento.

§ 4. περὶ κατηγορημάτων.

Il titolo si trova nell'elenco di DL, e ricorre anche, come vedremo, per le opere di Sfero, senza dire che di Crisippo in quell' interminabile elenco che DL, VII 189, trascrive, si registrano dieci libri περὶ τῶν κατηγορημάτων πρὸς Μητρόδωρον e quattro libri πρὸς Πάσυλον περὶ κατηγορημάτων. La forma stessa di questi titoli crisippei suggerisce l' ipotesi che dovesse trattarsi di scritti polemici; e ciò attenua la meraviglia che in noi desta la notizia circa la loro ampiezza. Ma nessuna citazione è giunta a noi finora, nè di questi libri, nè delle opere omonime di Cleante e di Sfero.

Clemente d'Alessandria, *Strom.*, VIII, 9, 26, dà la notizia che Cleante e Archedemo usavano la parola λεκτά per indicare i κατηγορήματα. Questa notizia costituisce il fr. 488 di Cleante nel vol. I degli *SVF*, e ricorre ancora nel fr. 8 di Archedemo nel vol. III (p. 262 s.). Limitandoci ora a Cleante, e all' ipotesi dell'A. (vedi sopra, § 3), non possiamo fare a meno di osservare che la notizia di Clemente potrà riferirsi a un'altra opera di Cleante, ma non a quella intitolata περὶ κατηγορημάτων, dove evidentemente il κατηγόρημα aveva un significato tecnico preciso, non confondibile col λεκτόν.

Il Pearson ha accolto anche lui (fr. 7) il passo di Clemente, e non è alieno dall'assegnarlo al περὶ κατηγορημάτων (vedi p. 50 del suo volume). Inoltre, egli ha tentato anche di attribuirgli un' importanza eccessiva, trovandovi un argomento per concludere che Cleante avesse introdotto il termine λεκτόν e distinto il κατηγόρημα come una forma speciale di λεκτόν. Su questo ultimo termine mi basti ora rinviare a Zenone, III, **29** e **33** F.

§ 5. περὶ ἰδίων.

Secondo il Pearson (p. 49) si dovrebbe intendere ἴδια in conformità della *Topica* aristotelica (1, 5, p. 102a, 17) nel senso di

'attributi essenziali di una cosa'. Ciò corrisponde a quanto Crisippo fissava per il concetto della definizione: ὅρος ἐστὶν ἡ τοῦ ἰδίου ἀπόδοσις (*SVF*, II, 226). Ma più probabile è che ἴδια fosse applicato da Cleante al campo dei λεκτά per indicare il linguaggio proprio, contrapposto al figurato. Cfr. il paragrafo seguente.

§ 6. περὶ τρόπων.

Il Pearson (p. 50) credeva che l'opera così intitolata dovesse riguardare la logica piuttosto che la retorica. Non dice le ragioni di questo suo modo di vedere: ma non si andrà molto lontano dal vero supponendo che egli pensasse al frequente uso di τρόπος e τροπικός nell'elenco delle opere di Crisippo (*SVF*, II, pp. 6 e 7). Le forme del sillogismo sono certamente dei τρόποι, o degli σχήματα: ma tutti e due questi vocaboli hanno una legittima applicazione anche nel campo della retorica. Avendo nell'elenco un περὶ ἰδίων a breve distanza dal περὶ τρόπων, propendo a credere che tutti e due questi scritti (forse capitoli di un'opera maggiore) fossero di argomento retorico.

§ 7. περὶ ἀπόρων.

Il termine ἄπορα è tradotto da Cicerone con *inexplicabilia* (*SVF*, II, 196, p. 63, 23). Fra le opere di Crisippo è registrato (II, p. 8, 19) περὶ τῶν ἀπόρων διαλεκτικῶν πρὸς Διοσκουρίδην in cinque libri. Esempi di questi famosi rompicapi dialettici in *SVF*, II, 274 e ss. Vedi più giù § 8, verso la fine.

§ 8. περὶ τοῦ Κυριεύοντος.

Il frammento 489 A. ricorre più tardi (II, 283, p. 92, 33) in forma più compiuta fra i frammenti di Crisippo, e in parte dà origine a due frammenti (29 e 30) di Antipatro (III, p. 248, 31) e ad un frammento (10) di Archedemo (III, p. 263, 14). Tutta la questione è trattata con una certa cura dal Pearson (p. 50 e Cleante fr. 8; pp. 241-243). Il fondamento della discussione è nel testo che qui do tradotto, di ARRIANO, *Dissertazioni di Epitteto*, II, 19, 1-4:

«Il problema della 'dominante' [a] è sorto per motivi di questo

genere: ci sono tre proposizioni che reciprocamente si oppongono due contro una [b], e sono le seguenti:

1) Tutto ciò che è vero nel passato è necessario;

2) Al possibile non segue l'impossibile;

3) È possibile ciò che non è vero nel presente e nel futuro.

Ebbene, Diodoro [c], avendo notato questo contrasto, si valse della probabilità delle prime due per negare la terza, cioè per sostenere che non è possibile ciò che non è vero nel presente e nel futuro. Altri invece manterrà la terza e la seconda [d], per escludere la prima, come pare facesse Cleante, a cui in genere si attenne Antipatro: e altri affermeranno la prima e la terza, e rigetteranno la seconda, ammettendo che al possibile segua l'impossibile. Ma non c'è modo di affermare tutte e tre insieme quelle proposizioni, dato il loro reciproco contrasto.»

a) ὁ κυριεύων, più esplicitamente ὁ κυριεύων λόγος, è la proposizione che prevale nella conclusione, o che non si afferma senza annientare la proposizione contraria. Cfr. *SVF*, II, 214, p. 70, 18 (οὐ κυριεύει πρὸς τὸ ἀποφατικὸν ποιῆσαι τὸ πᾶν è detto di una negazione contenuta in una proposizione, ma non tale da imporre un valore negativo all'intera proposizione).

b) Il testo non è traducibile alla lettera: κοινῆς οὔσης μάχης τοῖς τρισὶ τούτοις πρὸς ἄλληλα. Così pure alla fine διὰ τὸ κοινὴν εἶναι αὐτῶν μάχην. Ho procurato di rendere il senso.

c) Di Megara (v. RP 227 ss.). La soluzione ch'egli dava del problema è confermata da Simplicio, *Ad cat.*, 65, 6-8, ove i seguaci di Diodoro sono detti αὐτῇ τῇ ἐκβάσει κρίνοντες τὸ δυνατόν, cioè che sostengono la possibilità non esistere fuori della realtà. Meglio ancora, dallo scherzo di Cicerone, *Epist.*, IX, 4 (a Varrone) « περὶ δυνατῶν me scito κατὰ Διόδωρων κρίνειν. Quapropter, si venturus es, scito necesse esse te venire; sin autem non es, τῶν ἀδυνάτων est te venire ».

d) Adopero questo modo di riferimento per semplificare il discorso. Nel testo ogni proposizione è riferita per esteso ogni volta che occorre tenerla presente.

Omesso dal P. (ricordato semplicemente a p. 50) e dall'A. nei frammenti di Cleante, ma trascritto in quelli di Crisippo (II, p. 93, 15) è quest'altro paragrafo (9) della stessa dissertazione di Epitteto:

Ha scritto anche Crisippo mirabilmente di ciò [a] nel primo libro sui Possibili [b], e ne ha scritto in particolare Cleante e Archedemo, come ne ha scritto anche Antipatro non solo nell'opera sui Possibili [c] ma anche in modo speciale nell'opera intorno alla Dominante [d].

a) Cioè del problema della Dominante.

b) Nel catalogo di DL (*SVF*, II, p. 55, 22) è registrata un'opera in quattro libri περὶ δυνατῶν πρὸς Κλεῖτον. Il quarto libro è citato da Plutarco.

c) ἐν τοῖς περὶ δυνατῶν, un'opera, dunque, in parecchi libri? Ma vedi la nota seguente.

d) ἐν τοῖς περὶ τοῦ κυριεύοντος. Anche qui, se il testo è in regola, si dovrebbe pensare a un'opera voluminosa. L'argomento, così speciale, comportava una trattazione ampia, qualora non si limitasse alla semplice soluzione della questione, ma esaminasse la storia di essa e le polemiche contro i filosofi precedenti. Di ciò si tratterà più a proposito nel commento ai frammenti di Antipatro.

Nel passo citato di Arriano, a rigore, è indicata una sola opera speciale dal titolo περὶ τοῦ κυριεύοντος, quella di Antipatro, che in essa avrebbe trattato in modo speciale (κατ' ἰδίαν) quell'argomento, laddove nell'altra opera περὶ δυνατῶν ne avrebbe parlato in connessione con altri problemi simili relativi al concetto della possibilità e a quello della realtà. Di Cleante, come di Archedemo, è detto che ne trattarono in particolare (ἰδίᾳ) il che può intendersi anche: in un apposito capitolo di un'opera di carattere generale. Non so se da tale considerazione fosse indotto il Krische (citato dal Pearson, p. 50) a supporre che Cleante trattasse del κυριεύων in un'opera περὶ δυνατῶν [a]. Ma questo titolo in fondo non è attestato se non per Antipatro, e altrove per Crisippo. C'è, invece, nel catalogo di DL indicata l'opera in cui Cleante poteva, anzi doveva, trattare la questione, ed è la già esaminata (sopra, § 7) περὶ ἀπόρων.

Dall'Arnim (489, p. 110, 5) e dal Pearson (p. 242) è riportato anche questo passo di CICERONE, *De fato* (7) 14, allusivo alla dottrina cleantea del κυριεύων: « Omnia enim vera in praeteritis necessaria sunt, ut Chrysippo placet, *dissentienti a magistro Cleanthe*, quia sunt immutabilia, nec in falsum e vero praeterita possunt convertere ».

a) Ci si arriva anche con una perversa interpretazione del passo di Arriano (riferendo le parole « non solo » ecc., fino alla fine, a tutti e tre i filosofi nominati), che del resto, è stata seguita nell'indice dell'Adler: dove un'opera περὶ δυνατῶν e un'altra περὶ τοῦ κυριεύοντος è attribuita a ciascuno dei tre! Il Pearson (l. c.) è immune da un tale abbaglio, e non so come il suo avvertimento sia stato trascurato.

§ 9. D'INCERTA PROVENIENZA.

Abbiamo un oscuro frammento (494 A., 6 P.) dovuto al commento di Siriano alla *Metafisica* di Aristotele, 892 b, 14-23. Il P. lo pone tra i frammenti logici; e riassume in nota, e confuta, la interpretazione datane dallo STEIN, *Erkenntnistheorie*, pp. 293-295.

Invece, l'A. pone questo frammento tra i *physica et theologica*. A me sembra che abbia ragione il Pearson, e che, in fondo, la notizia data incidentalmente da Siriano in quello scolio si riduce a questo:

Per Cleante le idee di Platone non sono altro che concetti.

Sui 'concetti' ἐννοήματα nella dialettica stoica, vedi ZENONE, III, **38** e **39** F. Sull'origine delle idee (nel senso usuale, non platonico) v. ivi **20**.

È probabile che ai libri logici, piuttosto che ai libri etici debba riportarsi anche il fr. 581 A., sul quale vedi *Opere morali*, § 2, 2.

III

GRAMMATICA E RETORICA

Introduzione.

L'esistenza di una τέχνη ῥητορική, non registrata nell'elenco di DL, sarebbe attestata unicamente dal cenno, tutt'altro che lusinghiero, di CICERONE, *De fin.*, IV, 7 (492 A., cfr. P., p. 50): ... «scripsit artem rhetoricam Cleanthes, Crysippus etiam, sed sic ut, si quis obmutescere concupierit, nihil aliud legere debeat». Ma un'altra citazione si guadagna (anche non accogliendo la congettura del Kiderlin) da un passo di Quintiliano (vedi più giù, § 2, fr. **2**). Il Pearson ha inoltre (p. 50) supposto che quell'opera potesse identificarsi con il περὶ τέχνης registrato da DL; ipotesi tutt'altro che probabile. Il caso è diverso per la τέχνη di Zenone (vedi ZENONE, III, **37** e XIV, **1** F.), appunto perchè τέχνη s'intende come titolo di un trattato di retorica, laddove περὶ τέχνης s'intende piuttosto per una trattazione sul concetto di τέχνη, *ars*, in genere. Una definizione del concetto di τέχνη poteva trovarsi tanto in un'opera dialettica quanto in un'opera grammaticale, o retorica, o d'altro genere, visto che di Cleante si cita anche una Ἐρωτικὴ τέχνη, *ars amandi* (vedi *Opere morali*, Introduzione, n. 21). Ma la definizione contenuta nel § 2, fr. 2, si può quasi con certezza assoluta riportare alla retorica, se si tiene conto di quelli che la citano.

Più oscuro è il titolo περὶ μεταλήψεως, che manca nel catalogo di DL, ma vien fuori due volte in citazioni di Ateneo. L'A. ha espresso la sua perplessità collocando il fr. 591 tra i *Varia* accanto a quello del fantastico περὶ Στήλης (vedi *Libri logici*, § 2). A me sembra che si possa accettare l'interpretazione suggerita dal Pearson, che si regge sopra un passo di Quintiliano. Senza

escludere che un trattato o un capitolo περὶ μεταλήψεως potesse trovar posto tra le opere dialettiche (vedi *SVF*, II, 253, p. 85, 2), dobbiamo riconoscere che il passo citato da Ateneo ci porta piuttosto verso il τόπος περὶ σημαινόντων, cioè nel campo della grammatica e della retorica. Dei titoli περὶ ἰδίων e περὶ τρόπων ho già detto (*Libri logici*, §§ 5 e 6), e credo che la citata interpretazione di περὶ μεταλήψεως venga ad avvalorare la mia ipotesi.

In fine, mi sembra che tra le opere grammaticali e retoriche potesse trovarsi anche uno scritto περὶ χρόνου elencato da DL. È vero che dal posto che il titolo occupa nell'elenco tanto il Pearson quanto l'Arnim sono stati indotti a collocare quello scritto tra i libri fisici. Ma già abbiamo visto quanto poco assegnamento si possa fare sull'ordine dei titoli in quell'elenco. Inoltre, se Cleante avesse trattato in un libro apposito la teoria del tempo, una qualche traccia ne sarebbe rimasta nella tradizione della Scuola, visto che di nessun altro degli Stoici antichi è ricordata un'opera con questo titolo. È invece, il tempo grammaticale, cioè l'espressione dei rapporti temporali nel linguaggio, un argomento che poteva rientrare nella trattazione grammaticale e nella retorica. Vero è che VARRONE, *De Lingua Latina*, VI, 1, sembra attenersi per questa materia a Crisippo e ad Antipatro, ma le sue stesse parole non escludono che anche Cleante se ne fosse occupato (vedremo come debba intendersi *huius rei auctor satis sit mihi Chrysippus et Antipater*), e tanto meno ci obbligano a ritenere che Crisippo se ne fosse occupato per primo.

§ 1. περὶ μεταλήψεως.

Le due citazioni di Ateneo sono state riunite in un frammento unico dal P. (11) e dall'A. (591). Mi pare evidente che si citano due passi diversi (vedi la nota *a* al fr. 2). Quanto al senso di μετάληψις *transumptio*, è merito del P. avere addotto questo passo di QUINTILIANO, *Inst. or.*, VIII, 6, 37: «Superest ex his quae aliter significent, [a] μετάληψις, id est transumptio, quae ex alio in aliud velut viam praestat: tropus et rarissimus et maxime improprius, Graecis tamen frequentior, qui Centaurum 'Chirona' et νήσους ὀξείας θοάς [b] dicunt. Nos quis ferat si *Verrem* suem aut *Laelium* doctum nominemus?».

a) Cioè fuori del linguaggio naturale e proprio, abbandonando gl'ἴδια per i τρόποι. Come si vede poco dopo, la *transumptio* è considerata come un tropo.

b) Nel testo θοὰς ὀξείας, che appare piuttosto strano. Per questo il P. chiedeva se non fosse il caso di correggere νήσους in ναῦς. Ma non sarebbe facile spiegare l'origine dell'errore. Allude all'uso poetico di θοή (prop. *veloce*) nel senso di ὀξεῖα (prop. *aguzza*) detto di un'isola scogliosa o dalle coste frastagliate (*Odissea*, XV, 299, dove si è anche pensato a un nome proprio Θοαί, per le Echinadi, che si designarono egualmente come 'Ὀξεῖαι). Il traslato si fonderebbe sul fatto che l'uomo veloce (θοός) si può indicare con *acer* (ὀξύς), o pure che nel proiettile usato dagli antichi, il dardo, si trovano insieme le due qualità di acuminato e veloce.

Frammenti.

1 Ateneo, XI, 467 d.

La coppa detta *thericlea* [a] e la calzatura *diniade* [b] hanno preso il nome da coloro che per primi li fabbricarono.

1. a) Celebrata forma di calice artistico, θηρικλεία κύλιξ o solo Θηρικλεία, dal nome del fabbricante, ricordato dai comici, per es., Eubulo, fr. 31 e 43 Kock.

b) Δεινιὰς ὑπόδεσις dovrebbe secondo Cleante risalire a un calzolaio Deinias.

2 Ateneo, XI, 471 b.

« Queste invenzioni e cose di tal sorta... sono evidenti anche adesso, e se non producono questo effetto, vuol dire che il nome ha subìto qualche alterazione. Ma, come si è detto, non si può credere al caso » [a].

2. a) Il passo di Ateneo dai moderni è stato in parte frainteso, perchè non si è osservato che la citazione è interrotta da parole di colui che cita, e quindi formano una parentesi. Ecco in qual modo io ritengo che debba correggersi: Ὁ δὲ Κλεάνθης ἐν τῷ περὶ μεταλήψεως συγγράμματι φησί « Τὰ τοίνυν εὑρήματα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἔτι » καὶ τὰ λοιπά... ⟨ἅ⟩ ἐστιν οἷον θηρίκλειος, δεινιάς, ἰφικρατίς· ταῦτα γὰρ πρότερον συνιστόρει τοὺς εὑρόντας. « φαίνεται δ'ἔτι καὶ νῦν. εἰ δὲ μὴ ποιεῖ τοῦτο, μεταβεβληκὸς ἂν εἴη μικρὸν τοὔνομα. ἀλλὰ καθάπερ εἴρηται, οὐκ ἔστι πιστεῦσαι τῷ τυχόντι ». Dopo aver cominciato la citazione testuale di Cleante, la interrompe per arrivare più presto a quello che più importa; e la interrompe con un *eccetera*; chè questo e non altro vuol dire καὶ τὰ λοιπά (si usa anche scriverlo con abbreviazione κτλ. = *etc.*). Quindi con parole sue spiega a che cosa allude Cleante dicendo che con ὅσα τοιαῦτα intende dire: come la *thericlea*, la *diniade*, l'*ificràtide*; giacchè di questa appunto aveva precedentemente ricercati e ricordati gl'inventori ». Dopo di che riprende la citazione. Il testo di Cleante che così si guadagna, è lacunoso[1], giacchè il principio del se-

[1] Il Dott. Peppink, che prepara un'edizione critica di Ateneo e ha già fatto uno spoglio completo della tradizione manoscritta, mi ha gentilmente comunicato per lettera che egli non è alieno dall'ammettere una lacuna nel passo, evidentemente guasto per colpa di epitomatori e trascrittori.

condo pezzo non si salda (come è naturale, dato l'*eccetera*) con la fine del primo, e colui che cita non è molto accurato, o pure qualche frase è stata omessa per isbaglio. Ma risulta chiaro che un'indagine storica precedeva la conclusione sull'origine di tutta una categoria di nomi. Le *ificratidi* qui ricordate sono le scarpe militari introdotte da Ificrate. DIODORO SICULO, XV, 44, dice che nella sua riforma, oltre il resto «fece fare per i soldati quelle calzature leggere e facili a slacciarsi, che anche ora dal nome di lui si chiamano *ificratidi*».

§ 2. Τέχνη ῥητορική.

Vedi sopra (p. 106) l'introduzione generale di questo capitolo.

Frammenti.

1 (492 e II 288 A. om. P.). CICERONE, *De fin.*, IV, 7.

Scrisse, sì, Cleante un trattato di eloquenza, e anche Crisippo, ma in modo che, se ad uno venisse la voglia di ammutolire [a], non dovrebbe far altro che leggere quei trattati [b].

1. *a*) Il contrario dell'uomo eloquente si diceva in Roma con ironica iperbole *mutus*. Cfr. ORAZIO, *Epist.*, I, 6, 22, dove a torto si credette che *Mutus* fosse un nome proprio (cfr. N. FESTA, *Mutus* (*Horat. epist.*, I, 6, 22) in «Studi Italiani di filologia classica», IV, 1896, p. 191).

b) Il testo latino è riportato a p. 106. Il giudizio di Cicerone non tocca il valore filosofico dell'opera di Cleante, ma ne esclude l'utilità pratica.

2 (491 e II 292 A. 9 P.). QUINTILIANO, *Inst. or.*, II, 15, 33-35.

«La retorica è la scienza del parlar bene» [a].

2. *a*) Secondo il KIDERLIN («Jahrb. für klass. Philologie», vol. 131, p. 123) nel passo che qui appresso trascrivo, di Quintiliano, tra *substantiae* e *maxime* sarebbe da sostituire il nome *Cleanthis*; e in fine si dovrebbe cavare dal passo la conclusione che Cleante definiva ἐπιστήμη τοῦ εὖ λέγειν, e Crisippo: ἐπιστήμη τοῦ ὀρθῶς λέγειν. Giustamente altri si sono opposti a questa congettura, che è per lo meno superflua. Che εὖ e ὀρθῶς, come *bene* e *recte*, si equivalgano, è cosa nota, e del resto, anche Quintiliano con *idem valet* lo conferma. Ma le parole *finis ille ductus a Cleanthe*, escludono che Crisippo abbia modificato, sia pur leggermente, la definizione del maestro. Di ciò si tratterà nel vol. III più di proposito. Ecco ora il passo di Quintiliano: «Huic eius (rhetorices) substantiae maxime conveniet finitio (‘questa definizione’) rhetoricen esse bene dicendi scientiam, nam et orationis omnes virtutes semel complectitur, et protinus etiam mores oratoris, cum bene dicere non possit nisi bonus, idem valet Chrysippi finis ille (la definizione sopra citata) ductus a Cleanthe: scientia recte dicendi». La definizione s'incontra qua e là citata (generalmente con εὖ) come stoica; il che esclude una divergenza qualsiasi tra i vari maestri dello stoicismo. SESTO, *Adv. math.*,

II, 6 (*SVF*, II, 294) dice che quella definizione risale a Senocrate, e c'informa della lieve differenza esteriore tra essa e la definizione della dialettica secondo gli Stoici. Cfr. DL, VII, 41 (*SVF*, II, 48) e vedi ZENONE, III, 4 e 5 F.

3 (490 A., 5 P.). OLIMPIODORO, Commento al *Gorgia* [a] p. 53. QUINTILIANO, *Inst. or.*, II, 17, 41.

« Arte è abilità [b] che produce ogni cosa con metodo » [c].

3. *a*) Vedi ZENONE, XIV, 1, con la nota *a* F.

b) ἕξις. *habitus*; Quintiliano rende bene il senso con *potestas* ‘facoltà’.

c) ὁδῷ, *viā*: Quintiliano chiarisce: *via, idest ordine*. Nell'A. è seguita la lezione *viam, idest ordinem*, con cui la definizione verrebbe ad essere modificata, accostandosi più a quella che ci dà lo Scoliaste alla Grammatica di Dionisio Trace in BEKKER, *Anedocta*, p. 663, 16 (attribuito a Zenone da A., 72 e P., 13): ἕξις ὁδοποιητικὴ, ‘facoltà che crea il metodo’, benchè lo Scoliaste stesso faccia seguire un commento, che cancella questa interpretazione, poichè dice τουτέστι δι' ὁδοῦ καὶ μεθόδου ποιοῦσά τι, ‘vale a dire che fa qualcosa con ordine e metodo’. Sicchè nasce il sospetto che ὁδοποιητική non sia altro che una scrittura errata invece di ὁδῷ ποιητική.

§ 3. περὶ χρόνου e arte poetica.

Il passo di Varrone a cui ho accennato sopra (p. 107) non sarebbe per sè sufficiente a sostenere la mia ipotesi circa il significato da dare al titolo περὶ χρόνου, se non avessimo la prova che Varrone si servì degli studi grammaticali di Cleante in altra parte dell'opera sua (vedi più giù, fr. 2). Ma di lì noi vediamo anche un'altra cosa, e cioè, che la grammatica era intesa nel senso lato della parola, e richiedeva da Cleante lo studio dei poeti e dell'arte loro. Una poetica, dunque, accanto alla retorica. Ora, è di grande importanza che Cleante, poeta egli stesso, abbia tentato una spiegazione razionale dell'uso del ritmo nel linguaggio poetico, e affermata la superiorità della poesia per trattare argomenti teologici. Se di ciò egli parlasse incidentalmente o *ex professo*, noi non sappiamo. Ho accostato, comunque, i frammenti di arte poetica allo scritto περὶ χρόνου, in quanto le modificazioni delle parole per derivazione e flessione si ripetono in certo modo in quelle altre modificazioni che il metro e la natura stessa della poesia introduce nel verso. Non escludo che la trattazione di Cleante potesse estendersi anche alla prosodia e alla metrica: nel qual caso χρόνος avrebbe anche il senso tecnico che ha *(tempus, mora)* nel linguaggio dei musici e dei metrici antichi.

Frammenti.

1 (II, 154 A., om. P.). VARRONE, *De Lingua Latina*, VI, 1.

* Ci sono vocaboli che designano i tempi e le circostanze dell'azione, e forme verbali includenti la nozione del tempo [a].

1\. a) Nel testo di Varrone sono dati gli esempi: *sedetur*, *ambulatur*, *loquantur*. Le parole che seguono immediatamente riguardano il criterio seguito da Varrone nella sua compilazione. Criterio largo, facente spesso uso dell'analogia e dell'etimologia, anche a rischio di eccedere in divagazioni: «atque si quae erunt ex diverso genere adiuncta, potius cognationi verborum quam auditori calumnianti geremus morem». E ne dà subito un bell'esempio allegando l'autorità di Crisippo e di Antipatro. Per che cosa? Non per la questione del 'tempo' da cui aveva preso le mosse, ma per il libero uso della *cognatio verborum*. Infatti adduce i principii fondamentali dell'alterazione delle parole.

2 (485 A., 10 P.). VARRONE, *De Lingua Latina*, V, 7 e 9.

* Cleante è stato studiato per la seconda parte della ricerca etimologica [a], che considera la peculiarità della lingua e dello stile del poeta [b].

2\. a) «... si summum gradum (nella ricerca etimologica, questo gradino più alto è la ragione vera, non semplice opinione, della rispondenza delle parole alle cose da esse designate) non attigero, tamen secundum praeteribo, quod non solum ad Aristophanis lucernam sed etiam ad Cleanthis lucubravi». Varrone non approva una ricerca condotta esclusivamente sui poeti, perchè egli dà la dovuta importanza alla lingua parlata.

b) «... quo grammatica descendit antiqua, quae ostendit quem ad modum quodque poeta finxerit verbum, confinxerit, declinarit.»

3 (486 A., 49 P.). FILODEMO, *De musica*, col. 28, 1, p. 79 Kemke.

* Gli esempi forniti dalla poesia e dalla musica sono di maggior pregio. Il discorso filosofico è in grado, sì, di enunziare a sufficienza i principii relativi alle cose divine e umane [a], ma non possiede da sè solo [b] vocaboli e frasi appropriate alla grandezza delle cose divine, e i metri e le melodie e i ritmi per accostarsi molto da presso alla verità nella contemplazione delle cose divine [c].

3\. a) Può sembrare una contradizione, se prima dice che può il λόγος filosofico enunziare (ἐξαγγέλλειν) le cose divine e le umane, e poco dopo gli nega

l'espressione appropriata alle divine. Ma in realtà l'ἱκανῶς ἐξαγγέλλειν è inteso come astratta e schematica enunciazione, ben lontana da quella contemplazione delle verità eterne, a cui solo il linguaggio alato dei poeti può appressarsi.

b) ψιλός, ʽ nudo ʼ, privo di quei mezzi di cui dispongono i poeti. L'uso di ψιλὸς λόγος per indicare la prosa è opportunamente ricordato dal P., e anche l'altro uso della stessa frase per indicare il semplice ragionamento, e a volte, la semplice enunciazione di un principio senza le prove e i ragionamenti che lo rendano accettabile.

c) Ho lasciato com'è nel testo la ripetizione degli stessi termini. Per la collocazione di questo frammento nell'opera di Cleante, vedi la nota al frammento successivo.

4 (487 A., 50 P.). Seneca, *Epist.*, 108, 10.

Come il fiato dell'uomo [a] produce un suono più squillante quando la tromba, tiratolo per le strette di un lungo canale, lo manda fuori ingrandito dalla sua bocca [b], così il nostro pensiero è reso più aperto ed efficace dagli stretti vincoli della poesia [c].

4. *a*) *Spiritus noster.*

b) *Potentiorem novissimo exitu effudit*, dove il *novissimus exitus* è la bocca, in forma di campana, della tromba, che i Greci chiamano tirrena cioè etrusca, σάλπιγξ, e κώδων, τυρσηνική. Il suono squillante della tromba è usato come termine di paragone per ogni voce che percuote l'orecchio con note chiare e distinte; Eschilo, *Eumenidi*, 567; Sofocle, *Aiace*, 17.

c) Le leggi imposte dalla melodia, dal ritmo, dal metro. Questa magnifica sentenza di Cleante, affine senza dubbio a quella del frammento precedente, in quale opera si trovava? Seneca, più che di fare una citazione vera e propria, ha l'aria di ricordare in sunto il pensiero di Cleante *(Nam, ut dicebat Cleanthes)*. Il P. non esitò a porre questo frammento accanto al famoso inno (vedi Framm. poetici, 1) e quindi attribuirlo a un'opera fisica o teologica. L'A. al contrario, deve aver considerato che la comparazione con il linguaggio filosofico pare più adatta ad una trattazione che oggi diremmo estetica, che per gli antichi era grammaticale e retorica.

IV

LIBRI FISICI

Introduzione generale.

Nei dieci paragrafi di questo capitolo ho procurato d'illustrare, per quanto era possibile, quelle opere di Cleante che, stando ai titoli elencati da DL, si presentano come appartenenti alla categoria dei libri trattanti dottrine e questioni di 'fisica', nel largo senso che davano alla fisica gli Stoici. Per due di queste opere (vedi §§ 8 e 9), mancando ogni altro punto di appoggio, non ho potuto far altro che presentare qualche ipotesi, suggerita dai titoli stessi. Dove, invece, frammenti più o meno abbondanti si potevano cercare nelle raccolte del P. e dell'A., ho procurato, col metodo consueto, di ordinarli e interpretarli. Il vol. II degli *SVF*, mi ha fornito frammenti che, senza recare il nome di Cleante, si possono a lui attribuire o per il contenuto o per lo stile. L'introduzione di ciascun paragrafo e le note ai singoli frammenti rendono conto delle ragioni che mi hanno guidato volta per volta nella scelta e nell'ordine dei frammenti. Il § 10 raccoglie quei frammenti per i quali non mi è finora abbastanza chiara l'appartenenza ad una delle opere esaminate nei paragrafi precedenti.

§ 1. SUGLI ATOMI
(περὶ τῶν ἀτόμων)

Introduzione.

Seguendo un'ipotesi del Krische, tanto il PEARSON (p. 51), quanto l'ARNIM (*SVF*, I, p. 110, 29 nota e *RE*, XI, 561, 31) ritengono che περὶ τῶν ἀτόμων sia da considerarsi come un secondo

titolo o un sottotitolo dell'opera che nell'elenco di DL (481 A, p. 107, 1) è indicata con πρὸς Δημόκριτον. Quindi l'A. (in *RE*, l. c., 32 ss.) coerentemente ritiene che la trattazione di Cleante dovesse essere rivolta all'esame e alla confutazione dell'atomismo di Democrito. Il P., invece, si mostra altrove (p. 47) propenso a credere che la polemica dello scritto περὶ τῶν ἀτόμων fosse diretta contro Epicuro [a]; con che parrebbe implicitamente mettere in dubbio l'identità di quello scritto col πρὸς Δημόκριτον.

Niente di certo mi pare possa affermarsi su questo soggetto, tanto più che l'unico frammento riportato da DL dall'opera περὶ τῶν ἀτόμων non sembra riguardare la teoria degli atomi. Non è neppure da escludere una svista o una involontaria confusione di DL. Uno scritto, certamente antiepicureo, dal titolo πρὸς τὰς ἀτόμους καὶ τὰ εἴδωλα è dato da lui stesso (VII, 177) nell'elenco degli scritti di Sfero (vedi Sfero, fr. 7, nota *b*).

a) « In the treatise περὶ ἡδονῆς Cleanthes seems to have engaged in a spirited controversy with the Epicureans, and to have attached their moral teaching, just as he perhaps assailed their physics in the work περὶ ἀτόμων. »

Frammento.

1 (493 A., 12 P.) = Zenone, VIII, 4 F. [a].

1. *a*) Il passo è riportato per intero soltanto in *SVF*, II, 300, p. 111, 8-4 e III, p. 263, 21-26. È bene tradurne la chiusa perchè il lettore sappia la ragione delle varie repliche: « Pone questo domma Zenone di Citio nel περὶ οὐσίας, Cleante nel περὶ ἀτόμων, Crisippo nel primo dei libri fisici verso la fine, e Archedemo nel περὶ στοιχείων ».

§ 2. ESPOSIZIONI DELLA DOTTRINA DI ERACLITO

(τῶν Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις τέσσαρα)

Se è vero che Cleante scrisse un'opera in quattro libri per commentare Eraclito [a], dobbiamo considerare la perdita di quest'opera come una delle più gravi per la conoscenza della filosofia eraclitea da un lato e della fisica zenonea dall'altro. Ma un solo frammento [b] tra quelli che sono stati fin qui raccolti contiene una menzione di Eraclito e può quindi, con qualche fondamento, essere riportato alla detta opera.

Se non che, la testimonianza di Eraclito a proposito dell'ἀναθυμίασις sembra piuttosto incidentale, o se vogliamo, occasionale. Le parole con cui viene tradotto il frammento stanno piuttosto a provare che esso apparteneva a un'opera in cui le dottrine di Zenone venivano esposte e comparate con quelle dei fisici anteriori. Ciò poteva accadere nei *Commentari fisici*, Ὑπομνήματα φυσικά, opera non registrata nel catalogo di DL, ma citata da Plutarco (vedi 563 A.). Più possibile ancora è che l'opera cleantea a cui attinse il dossografo del fr. 519 A. sia quella che in DL è registrata col titolo περὶ τῆς Ζήνωνος φυσιολογίας δύο, cioè *Sulla teoria fisica di Zenone*, in due volumi [c], di cui tratta il paragrafo seguente.

a) DL, VII, 174 (*SVF*, I, 481, p. 106, 35).
b) Riportato da A. due volte (141 e 519) e così dal P. (Z. 83 e C. 38). Vedi più giù in questo capitolo, § 3, 5.
c) DL, VII, 174, A., n. 481, p. 106, 34.

§ 3. SULLA TEORIA FISICA DI ZENONE

(περὶ τῆς Ζήνωνος φυσιολογίας δύο)

Introduzione.

Da quello che ho detto sopra (§ 2 in fine) è apparsa come probabile l'ipotesi che l'opera intitolata περὶ τῆς Ζήνωνος φυσιολογίας sia stata sfruttata dai dossografi o da una delle loro fonti. Procedendo poi per analogia e considerando gli altri frammenti fisici di Cleante, sia rispetto al loro contenuto, sia in confronto con gli altri titoli di opere riportabili alle dottrine fisiche, mi è parso di potere qui collocare i frammenti che seguono.

Frammenti.

1 (495 A. 21 P.). HERMEIAS, *Irrisio gentilium philosophorum* 14, (DIELS, *Doxographi Graeci*, p. 654) [a].

Principî sono: Dio e la materia [b].

La terra si converte in acqua [c], e l'acqua in aria, e l'aria in fuoco [d]...

...l'aria è tratta (in alto) e il fuoco (del pari, mentre l'acqua) si ritira attorno attorno alla terra [e]... e l'anima penetra per tutto l'universo, e noi, in quanto ne siamo partecipi, per questo siamo animati [f].

1. *a*) La dottrina di Cleante è introdotta con queste frasi canzonatorie: «Cleante però solleva il capo dal pozzo e ride del tuo domma e attinge lui i veri principî: Dio e la materia» ecc. Sul pozzo, onde il nomignolo Φρεάντλης, storpiatura comica di Κλεάνθης, vedi DL, VIII, 168, in *SVF*, I, 463 (p. 103, 8 s.). Alla stessa canzonatura appartiene il verbo «attinge» (ἀνιμᾷ), tira su con la secchia dal pozzo.

b) Vedi Zenone, VIII, **4** F.

c) Il riassunto di Hermeias è saltuario, e anche il testo è poco sicuro. Sembra che dalle ἀρχαί egli passasse agli στοιχεῖα e quindi al loro alternarsi nel processo della conflagrazione (ἐκπύρωσις) e della formazione del nuovo mondo (διακόσμησις).

d) Il testo ha τὸν δὲ ἀέρα φέρεσθαι. Il Diels supplì ⟨ ἄνω ⟩ φέρεσθαι. Il P., tenendo conto che il discorso precedente si aggira sulle μεταβολαί, preferiva ⟨ εἰς πῦρ ⟩ invece di ⟨ ἄνω ⟩. L'A. obiettava che il verbo φέρεσθαι non è adatto nel senso di 'mutarsi' o 'convertirsi', quindi giungeva logicamente all'ipotesi di una lacuna, che nella nota (p. 111) proponeva di colmare così: τὸν δὲ ἀέρα ⟨ εἰς πῦρ, καὶ τὸ μὲν πῦρ ἄνω ⟩ φέρεσθαι. Se non che, tale supplemento rende necessario anche mutare le parole che seguono. Vedi la nota *e*. Mi sono perciò limitato a segnare una lacuna.

e) Seguitando nella sua emendazione (vedi nota *d*), l'A. proponeva di leggere τὸν δὲ ἀέρα εἰς τὰ περίγεια χωρεῖν ('e l'aria si ritira attorno alla terra'). Avrà inteso τὰ περίγεια (il vocabolo non è neppure registrato nell'Indice dell'Adler) nel senso di atmosfera? Io in un primo momento supposi un equivoco dell'epitomatore, e pensai che τὰ περίγεια dovesse esser corretto in τὴν περιφέρειαν (cioè τοῦ κόσμου), confrontando Zenone, VIII, **13** F. Ma poi mi parve che τὰ περίγεια potesse essere inteso nel suo senso naturale, a patto di mettere come soggetto di χωρεῖν non l'aria, che va in su al pari del fuoco, bensì l'acqua, che realmente aderisce alla terra fino a che non si evapori. Leggo quindi τὸν δὲ ἀέρα ⟨ ἄνω ⟩ φέρεσθαι, τὸ δὲ πῦρ ⟨ ὁμοίως, τὸ δὲ ὕδωρ ⟩ εἰς τὰ περίγεια χωρεῖν. Questo risponde in linea generale a Zenone, VIII, **25** F. e ha conferma nel passo di Crisippo, dal secondo libro dell'opera *De motu*, in *SVF*, II, 434 (p. 143, 31-33) τὸ δὲ πῦρ ἀνωφερὲς εἶναι ... καὶ τούτῳ παραπλησίως τὸν ἀέρα, τοῦ μὲν ὕδατος τῇ γῇ μᾶλλον προσνεμομένου, τοῦ δ'ἀέρος τῷ πυρί: «il fuoco è dotato di movimento verso l'alto, e al pari di esso l'aria, in modo che l'acqua si associa più alla terra, e l'aria al fuoco».

f) ἐμψυχοῦσθαι, vocabolo poetico, non è alieno dal linguaggio di Cleante poeta, e difficilmente si potrà attribuire all'autore dell'estratto. Perciò l'Adler avrebbe fatto bene a registrarlo.

2 (497 A., 24 P.). Ario Didimo, fr. 38 Diels (= Stobeo, *Ecl.*, I, 17, 3, p. 153, 7 W.).

* Dopo che l'Universo è andato in fiamme, si rassoda per prima la sua parte centrale, e poi di mano in mano, proce-

dendo da quella, si spegne del tutto. Divenuto poi liquido il tutto, anche l'ultimo avanzo del fuoco [a], per la resistenza che gli oppone il centro [b], si muta nel suo contrario [c], e così mutato si espande in alto [d] e comincia a ordinare e a disporre [e] il tutto. E mentre esso [f] compie un siffatto ciclo perennemente e dispone il mondo, non cessa mai la tensione propria della sostanza universale [g]. Come di ogni individuo (del mondo organico) tutte le singole parti si producono dal seme nei periodi di tempo assegnati (dalla natura), così le parti dell'universo, tra le quali vengono a trovarsi gli animali e le piante, si producono nei tempi stabiliti. E come certi elementi delle parti, incontrandosi nel seme, si mescolano, e poi si separano di nuovo nel formarsi di esse parti, così da un seme unico nascono le cose tutte, e tutte si fondono in uno, svolgendosi il ciclo in modo regolare e armonico [h].

2. *a*) τὸ ἔσχατον τοῦ πυρός può intendersi anche ʻle parti estreme (periferiche), tuttora in fuocoʼ, di quel fuoco, cioè, che nella totale conflagrazione occupava tutta la sfera cosmica.

b) Cioè la sfera in tutta la parte che, movendo dal centro, è divenuta una massa liquida, impedimento naturale all'avanzarsi del fuoco dalla periferia verso il centro.

c) l'A. credette necessario mutare qui il testo scrivendo τρέπεσθαι πάλιν ⟨ποιεῖν⟩ εἰς τοὐναντίον ʻfa mutare in senso oppostoʼ; e annota: «ignis non ipse nunc convertitur in contrarium, sed mediam partem globi, quae adhuc paulatim in aquam vertebatur, rursus contrariam mutationem subire cogit». Vedi più giù, nota *d*. Ma intanto, è chiaro che non poteva qui essere omesso l'oggetto di ποιεῖν τρέπεσθαι, e neanche sarebbe consigliabile creare quest'oggetto scrivendo prima ἀντιτυπῆσαν αὐτῷ τὸ μέσον.

d) εἶθ' οὕτω τρεπόμενον aveva corretto il Canter, per avere il soggetto degli infiniti che seguono. L'A. preferisce la lezione dei manoscritti τρεπομένου, e annota: «illud praefero quia non ignem converti, sed aquosam globi partem constat». Inoltre l'A. introduce un'altra modificazione nel testo, cambiando ἄνω in ἄνωθεν, e spiega il suo pensiero così: «ignis in altissima tantum caeli parte relictus nunc ad inferiores regiones paulatim descendens crescit et omnia format atque disponit». In verità, non si comprende il procedimento dell'A. nè in questo luogo degli *SVF*, nè in *RE*, XI, 563, 19 ss., dove, senza entrare in particolari sul testo, espone per esteso la sua interpretazione. Mi sembra difficile assolvere il valentuomo dalla colpa di una petizione di principio; giacchè per concludere che Cleante ha su questo punto una teoria diversa da quella di Zenone, egli si serve di un testo da lui stesso modificato in modo da presentare questa differenza. Inoltre, rimane nella sua interpretazione e nella costituzione del testo (vedi sopra, nota *c*; in *RE* si limita a dire che il testo è guasto) qualcosa di vago e d'inesplicato. Per es., che l'ἀντιτυπία del centro del cosmo debba intendersi come ʻcontraccolpoʼ che la parte periferica riceve dal contrarsi del nucleo

centrale nel passare dallo stato incandescente allo stato liquido, è una cosa che non ha senso. Quella contrazione non può far altro che lasciare maggior campo all'espansione del fuoco estremo, che, se non incontrasse ostacoli, trasformerebbe daccapo la parte centrale in una massa incandescente, e quindi una conflagrazione succederebbe all'altra senza intervallo e la διακόσμησις non avverrebbe. Invece, la resistenza all'avanzarsi del fuoco viene precisamente dal liquido della massa nucleare. Il fuoco non può resistere all'acqua, e perciò è da supporre che gradatamente si spegne, entra, cioè, a far parte della massa liquida. Il fuoco cessa per questo di essere fuoco? Evidentemente qui si accenna alla trasformazione del fuoco distruttore (quello dell'ἐκπύρωσις) in fuoco creatore e 'artefice' (quello che compie la διακόσμησις). Il P., seguendo lo Zeller, aveva citato a proposito di questo passo SENECA, *Q. nat.*, III, 29, 1, e vi aveva aggiunto di suo altre citazioni che fanno al caso, come SENECA, *Q. nat.*, III, 13, 1: *nihil reliqui..... aliud, igne restincto, quam humorem. In hoc futuri mundi spem latere.* Non è escluso nel processo il parziale mutamento dell'acqua in aria per evaporazione, ma l'importante è che il centro rimane liquido.

e) Il verbo tecnico, zenoneo, è διακοσμεῖν, a cui fu assegnato nella terminologia stoica il valore speciale di 'ridurre a cosmo' cioè trarre dalla massa caotica e indistinta l'ordine e l'armonia dell'universo. Cfr. ZENONE, VIII, **23** F.

f) Cioè il fuoco artefice. Manca un αὐτοῦ accanto a ποιουμένου.

g) La teoria del τόνος, che sembra più particolarmente cleantea, sarà meglio chiarita nei frammenti dei «Commentari fisici», più giù, § 4, **1**.

h) Qui è applicata al cosmos la stessa teoria che in ZENONE (IV-V, **13** F.) trovammo svolta a proposito della generazione dell'uomo. Vedi, quanto al seme in biologia, SFERO, fr. **8** F.

3 (499 A., 28 P.). ARIO DIDIMO, fr. 29 D. (DDG, p. 465); EUSEBIO, *Praep. Ev.*, XV, 15, 7 [a].

* L'elemento dominante [b] del mondo è il sole, in quanto è il più grande degli astri e quello che massimamente conferisce al governo [c] dell'universo, dando origine al giorno, all'anno e alle stagioni [d].

3. *a*) A questa fonte principale si aggiungono: 1) PSEUDO-CENSORINO, I, 4, p. 75, 14 Jahn: «et constat quidem (mundus) quattuor elementis terra aqua igne aere, cuius principalem solem quidam putant, ut Cleanthes». 2) DL, VII, 139, AETIO, II, 4, 16 = *SVF*, II, 644, p. 194, 14. 3) CICERONE, *Acad. pr.*, II, 126: «Cleanthes, qui quasi maiorum est gentium Stoicus, Zenonis auditor, solem dominari et rerum potiri putat».

b) L'ἡγεμονικόν: come gli Stoici ponevano una parte principale nell'anima umana (vedi ZENONE, IV-V, **19** e **20** F.), così erano indotti a cercarne una nell'anima del mondo. Dai frammenti dei «Commentari fisici» e da quelli «Intorno al poeta» (vedi specialmente § 6, **4**) vediamo che Cleante diede molta importanza al sole nella costituzione dell'universo. Tuttavia mi sembra che si tenda in genere ad esagerare l'originalità di Cleante in questa dottrina che identifica col sole la parte principale dell'anima dell'universo (vedi per es., ARNIM in *RE*, II, 565, 7 ss.). Non bisogna dimenticare che noi ignoriamo il pensiero di Zenone su

questo punto; ma questa ignoranza non autorizza a ritenere che egli non avesse alcuna idea in proposito. Le altre opinioni che appaiono nei frammenti degli Stoici antichi, in quanto differiscono da quella di Cleante, e in quanto non divergono troppo da essa, hanno probabilità di risalire alla dottrina del maestro. Troppo divergente, e quindi frutto manifesto di speculazione tarda, è la tesi che dà alla terra l'egemonia nell'anima del mondo (*SVF*, II, 642 e Archedemo, 15, ivi, III, p. 264, 1). Ma una notevole affinità è nelle altre, o anonime, o date come crisippee, o sotto altri nomi: dove invece del sole è nominato il cielo (II, 644) o l'etere (II, 634) o la sostanza ignea e Dio (II, 1032). Il P. vede in questa dottrina di Cleante influssi eraclitei, sebbene egli non approvi l'ipotesi del Kriche, che Cleante abbia accolta la teoria eraclitea del quotidiano rinnovarsi del sole. Comunque, anche questi indizi riportano all'indirizzo e al metodo di Zenone; lo scolaro, fedele quanto altro mai, sembra avere compiuto soprattutto opera di espositore e commentatore. Il suo talento poetico, d'altra parte, deve avergli suggerito d'insistere sulla potenza meravigliosa del sole, che è sentita e intuita facilmente da tutti, e quindi aver contribuito a fargli considerare il sole come manifestazione massima del fuoco eterno, animatore, costruttore, ordinatore del tutto.

c) διοίκησις, propriamente « amministrazione », acquista qui un senso che non si dilunga molto da quello del διακόσμησις, avendo però il vantaggio di apparire tenere al linguaggio comune ed essere accessibile anche ai non iniziati alla terminologia stoica.

d) ἡμέραν καὶ ἐνιαυτὸν ποιοῦντα καὶ τὰς ἄλλας ὥρας ha senso se ὥρα è inteso come « periodo di tempo », o « divisione di tempo » e quindi racchiude le ore e le stagioni, oltre che il giorno e l'anno. L'espressione vaga e un po' imprecisa è forse da attribuire al compendiatore, e pare suggerita dal desiderio di evitare nella serie la menzione del mese, che col sole non si giustifica. Zenone (165 A.; vedi *Supplemento* al vol. I, in questo volume, p. 193) non aveva incontrato tale difficoltà nell'attribuire una natura divina, come agli astri, così agli anni, ai mesi e alle stagioni. Tutti questi elementi si trovano del pari menzionati in Crisippo (*SVF*, II, 665, p. 197 s.) come corpi solidi, σώματα, secondo la tipica teoria zenonea della materialità (cfr. Zenone, VIII, 5 e 6 F.). Ma ciò non vieta a Crisippo di riconoscere il rapporto del mese con la luna (*SVF*, II, 677, p. 199, 32).

4 (520 A., 40 P.) = Zenone, IV-V, 9 F [a].

4. *a*) Il testo di Longino (Teodoreto non conta, perchè deriva da esso) spiega da sè il doppio uso che A. e P. ne hanno fatto: « C'è da sdegnarsi giustamente contro Zenone e Cleante che di essa (dell'anima) hanno parlato in maniera così gravemente oltraggiosa, dicendo tutti e due la stessa cosa, che, cioè, l'anima è un'esalazione del corpo solido ».

5 (519 A., 38 P.) [a]. Ario Didimo, fr. 39 Diels (da Eusebio, *Praep. Ev.*, XV, 20, 2).

Zenone [b] chiama l'anima « esalazione sensitiva », allo stesso modo che Eraclito; giacchè questi, volendo far vedere che le anime, esalando continuamente [c], divengono intelli-

genti, le paragonò ai fiumi, dicendo: «i fiumi in cui uno entra sono gli stessi, ma le acque che gli scorrono addosso sono sempre diverse» [d], e poi: «anime esalanti dai corpi liquidi» [e]. Dunque, chiamando l'anima 'esalazione', Zenone si accorda con Eraclito: la chiama poi 'sensitiva', per questo che essa nella sua parte principale è suscettibile di modificazioni da parte del mondo esteriore attraverso gli organi sensorii, e accoglie le impressioni; queste sono infatti le caratteristiche dell'anima.

5. *a*) Su questo frammento, vedi sopra in questo capitolo, § 2 e ZENONE, IV-V, 9 F., nota *a*.

b) Precedono queste parole del compilatore «Intorno all'anima, poi, Cleante, mettendo a confronto le dottrine di Zenone con quelle degli altri fisici, dice: Zenone» ecc.

c) Ho corretto il testo ἀναθυμιώμεναι νοεραὶ ἀεὶ γίνονται con un semplice spostamento di ἀεὶ avanti a νοεραί. Solo così le parole hanno senso: l'esalazione è considerata come un flusso perenne; se questo si arresta, cessa l'intelligenza

d) Ho preferito tradurre a senso, giacchè la traduzione letterale, quando si tratta di Eraclito, non fa che accrescerne l'oscurità. Anche DIELS, *Fragm. der Vors.*, 12 B., 12, ricorre a un ripiego simile: «Wer in dieselben Fluten hinabsteigt, dem strömt stets anderes Wasser zu».

e) Ho inteso queste parole come una seconda citazione del testo eracliteo (d'accordo in ciò con l'Arnim, *SVF*, I, p. 39, 8 nota), e ho seguito il Woltjer leggendo ἀναθυμιώμεναι invece di ἀναθυμιῶνται. Non credo però col detto Woltjer (citato dal Diels nella nota) che Eraclito avesse la parola ἀναθυμίασις, perchè il ragionamento di Cleante è fatto per provare l'identità dell'intuizione zenonea con l'eraclitea, nonostante che i termini usati non siano perfettamente identici.

6 (522 A., 41 P.). DL, VII, 157.

Le anime dei trapassati continuano a vivere fino alla (prossima) conflagrazione [a].

6) *a*) Vedi ZENONE, IV-V, 18 F., con la nota *a*. Il P. ricorda CICERONE, *Tusc.*, I, 77 (= *SVF*, II, 822) «Stoici autem usuram nobis largiuntur tamquam cornicibus; diu mansuros aiunt animos, semper negant».

7 (518 A., 36 P.). TERTULLIANO, *De anima*, c. 5 (cfr. 25); NEMESIO, *De natura hom.*, p. 32.

Non soltanto nei lineamenti del corpo ma anche nelle particolarità dell'anima c'è una somiglianza che dai genitori, come in uno specchio, si riflette nei figli [a]; vale a dire somi-

glianza di costumi, di disposizioni naturali, d'inclinazioni. Ma la ricettività delle somiglianze e delle differenze appartiene al corpo [b]; quindi anche l'anima è corporea, essendo soggetta alla somiglianza e differenza. Inoltre alterazioni e accidenti [c] non si communicano da cose corporee a incorporee e viceversa [d]; ma ecco che l'anima soffre insieme al corpo, partecipando al suo dolore se esso è battuto, ferito, piagato; e il corpo con l'anima, partecipando alla sua tristezza, se essa è afflitta da preoccupazioni, da angosce, dall'amore, come sentendo venir meno una forza a lui associata, di cui col suo rossore e col suo pallore attesta la vergogna e la paura. Dunque l'anima è corpo, per la partecipazione degli accidenti del corpo [e].

7. *a*) Il testo *parentibus in filios respondere de speculo, scilicet morum*, etc. è cambiato dal P. con semplice spostamento di virgola: *respondere, de speculo scilicet morum*, etc., che verrebbe a dire: «si riflette, cioè dallo specchio dei costumi» ecc. Senso forzato e poco probabile.

b) Più chiaro è il senso nel passo corrispondente di Nemesio: σώματος δὲ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον, οὐχὶ δὲ ἀσωμάτου, «la somiglianza e la differenza sono (qualità) del corpo e non dell'essere incorporeo». In questo ragionamento compare il doppio senso di σῶμα *corpus*. Cfr. Zenone, IV-V, 4 F., nota *a*.

c) Tertulliano usa addirittura *passiones* per indicare tutto ciò a cui può andar soggetto un ente qualsiasi per l'azione di un altro ente. *Passio* è traduzione letterale di πάθος.

d) Anche qui è più chiaro il greco di Nemesio: οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι οὐδὲ ἀσωμάτῳ σῶμα, ἀλλὰ σῶμα σώματι, «nessun incorporeo si altera insieme con un corpo e nessun corpo con un incorporeo, ma un corpo con un corpo». Questo modo di ragionare ci lascia perplessi per la sua ingenuità, se è vero che alterazioni dell'ἀσώματον sono inconcepibili: *SVF*, II, 362 (p. 123, 31) τὸ ἀσώματον οὔτε ποιεῖν τι πέφυκεν οὔτε πάσχειν «l'incorporeo non può essere nè attivo nè passivo», e II, 378, p. 126, 24 μὴ οἷόν τε κοινὸν εἶναι σύμπτωμα σωμάτων καὶ ἀσωμάτων, «non è possibile che un accidente sia comune ad enti corporei e ad incorporei». Tuttavia queste sottigliezze poi si complicano nella teoria della causalità (II, 341 e 345); e forse per evitare simili complicazioni, Cleante preferiva un modo di argomentare poco rigoroso.

e) Solo la prima parte di questo frammento ha riscontro in Cicerone, *Tusc.*, I, 79: *nasci animos, quod declaret eorum similitudo qui procreentur, quae etiam in ingeniis, non solum in corporibus appareat.*

8 (548 = ⟨II, 1150⟩ A., 19 P.). Filone, *De providentia*, II, 74, p. 94 Aucher [a].

Il numero dei pianeti [b] giova all'universo, ma è da uomini oziosi il fare un elenco dei benefici che reca ciascuno

di essi. Noi ne abbiamo cognizione [c] non solo dalla ragione, ma anche dai sensi, poichè tale è il moto impresso dalla Provvidenza [d], la quale [e] non ha trascurato niente di quanto si riferisce ad un ordinamento e governo più sicuro e più vantaggioso. Chè se le cose del mondo potessero regolarsi meglio in un'altra maniera, appunto in quell'altra maniera sarebbe stata avviata la loro composizione, in quanto nessun ostacolo poteva sorgere alla volontà di Dio.

8. *a*) Non senza esitazione ho accolto questo frammento che il P. trasse da GERCKE, *Crysippea*, p. 708. Il testo dato da P. comincia con le parole «(astra erratica) nota sunt» etc. L'A. vi ha aggiunto le tre righe precedenti. Il complesso non riguarda tanto la provvidenza e la divinazione quanto, piuttosto, l'eccellenza e l'ideale perfezione del mondo.

b) Non sono in grado di dire se *numerus planetarum* debba intendersi come una perifrasi per dire «i pianeti tutti quanti sono» o pure in senso più preciso, volendo mettere in evidenza il fatto che i pianeti (includendo il sole e la luna) sono sette, e quindi partecipano e comunicano i benefizi e i pregi inerenti al settenario secondo la teoria di Pitagora e la mistica di Filone. V. ROSCHER, *Die Hebdomadenlehre der griechischen Philosophen und Ärzte*, Leipzig, 1906, p. 160 ss.

c) *Haec autem nota sunt* nella traduzione dell'Aucher è tutt'altro che chiaro; e la modificazione introdotta dal P. (vedi sopra, nota *a*) non mi sembra indovinata. Non si tratta infatti di conoscere i pianeti, e questa conoscenza, del resto, riguarderebbe i sensi, non la ragione; si tratta bensì di rendersi conto dei vantaggi che essi arrecano all'economia dell'universo.

d) *Ita movente providentia*: non solo riferito al movimento dei pianeti, ma anche alla relazione che quel movimento ha con la percezione e la conoscenza da parte dell'uomo, da un lato, e con la vita dell'universo dall'altro. A questa interpretazione mi sembra che conducano le proposizioni successive di questo oscuro frammento.

e) Qui sono inserite le parole *ut dicit Chrysippus et Cleanthes*, per cui tutto il passo di Filone è venuto a essere compreso tra i frammenti dell'uno e dell'altro filosofo. Ma questa forma di citazione esclude il riferimento a un determinato luogo dell'opera dell'uno e dell'altro, e tanto più di entrambi, e accenna vagamente a un tratto comune della loro dottrina.

§ 4. COMMENTARI FISICI

Introduzione.

Il solo frammento espressamente citato dagli Ὑπομνήματα φυσικά (non compresi nell'elenco di DL) ha avuto la curiosa sorte di essere relegato dai moderni tra i frammenti morali. Esso riguarda la teoria del τόνος, che nell'etica non compare se non

come applicazione di una legge cosmica. Il Pearson (vedi più giù, fr. 1, n. *a*) non mancò di mettere in rilievo il nesso che in questo caso stringe la fisica di Cleante alla sua morale; ma non diede la necessaria importanza al fatto che proprio in un'opera fisica lo stesso Cleante segnalava quel nesso. L'Arnim, a sua volta, ha tenuto conto di quel frammento nell'*Appendix* I, p. 139, 14, registrando come unico dell'opera fisica, ma non si è curato di giustificare il collocamento di esso tra i frammenti morali, I, p. 128, 30.

A questo frammento sicuro ne ho aggiunti alcuni altri, di cui, procedendo per esclusione, mi è parsa probabile la derivazione dai *Commentari Fisici*.

Frammenti.

1 (563 A., 76 P.). Plutarco, *De Stoicorum repugn.* p. 1034 D.

Vibrazione del fuoco è la tensione vitale [a]; e qualora questa nell'anima si trovi in grado sufficiente perchè l'anima assolva i suoi compiti [b], si chiama forza e vigore [c].

« Questa forza e vigore [d], se vige nell'anima a proposito delle cose ritenute degne di osservanza [e], è temperanza; se in quelle da affrontare, coraggio; se riguarda il merito, giustizia; se le cose da cercare o fuggire, saggezza [f]. »

1. *a*) Vedi *Opere poetiche*, 1, nota *j*.

b) « Per (il fine di) compiere le cose che le spettano » o « che le toccano in sorte » o « che son degne di lei », πρὸς τὸ ἐπιτελεῖν τὰ ἐπιβάλλοντα. Per τὸ ἐπιβάλλον = τὸ κατ'ἀξίαν è da ricordare la precisa testimonianza di Diogene di Babilonia presso Stob., *Ecl.*, II, 84, 4 W. (*SVF*, III, 125, p. 30, 21 = Diog., 47, ibid., p. 219, 37).

c) I termini ἰσχὺς καὶ κράτος si trovano uniti solo in questo passo di Cleante; certo per indicare la forza come potenza e l'uso cosciente di essa, come dire il dominarla e dirigerla a un fine proposto. Per il semplice ἰσχύς come forza fisica (ἐν σώματι, τοῦ σώματος) e come forza morale (ἐν ψυχῇ, τῆς ψυχῆς) oltre quello che qui è riferito da Plutarco, l'A. confronta Stob., *Ecl.*, II, 7, 5 b, 4, p. 62, 24 W.: « allo stesso modo che la forza fisica è una sufficiente tensione (τόνος) nei nervi, così anche la forza morale è una sufficiente tensione (τόνος) nel giudicare e nell'agire o no ».

d) Questo secondo paragrafo è introdotto da Plutarco con queste parole: ἐπιφέρει κατὰ λέξιν « aggiunge testualmente ». Non sembra, invece, testuale, ma un riassunto a senso il primo paragrafo, preceduto dalle parole « Cleante nei Commentari fisici, dopo aver detto che » ecc.

e) Propriamente: «per le cose che sono apparse tali da dover persistere» in esse. Il testo, corretto dal Hirzel, è questo: ὅταν μὲν ἐπὶ τοῖς φανεῖσιν (ἐπιφανέσιν nei codici) ἐμμενετέοις ἐγγένηται. Ma non possiamo seguire l'Arnim, che sostituisce ἐπὶ con ἐν, tratto in errore da ἐγγένηται, che evidentemente qui è da intendere a senso, cioè: γένηται ἐν τῇ ψυχῇ. Piuttosto parrebbe da correggere in ἐπὶ l'ἐν preposto a τοῖς ὑπομενετέοις, se non fosse che i περὶ seguenti fanno pensare a un certo *studium variandi*, che richiede da parte nostra una certa indulgenza, e sconsiglia una pedanteria esigente.

f) Come nota in qualche modo il P., l'insegnamento di Cleante sembra essere quello di Zenone reso in forma più chiara ed esplicita. V. ZENONE, XVII, 2 F.

2 (501 A. = II, 655; cfr. inoltre II, 650, p. 196, 9; II, 652, p. 196, 25; II, 656, p. 196, 36 s.; 29, nota, P.). AETIO, II, 20, 4, DDG, p. 349 b; DL VII, 145; ARIO DIDIMO, *epit. phys.*, 33 in STOBEO, *Ecl.*, I, p. 214, 1 W; Scolio a Dionisio Trace in BERKER, *Anedocta Graeca*, II, p. 668.

Il sole è un'intelligente accensione delle acque del mare [a].

2. a) La forma, attribuita dalle fonti a Cleante (e a Zenone, vedi Z, XI, 6 F.) è ἄναμμα νοερὸν ἐκ θαλάττης. Non so se per desiderio di maggiore chiarezza, Crisippo (presso Ario Didimo, l. c.) formulò questa definizione così: τὸ ἀθροισθὲν ἔξαμμα νοερὸν ἐκ τοῦ τῆς θαλάσσης ἀναθυμιάματος, «l'accumularsi dell'ardore intelligente dall'esalazione del mare». Lo scoliasta di Dionisio, che giustamente trova oscura la definizione, e contraria alle regole, l'attribuisce genericamente agli Stoici, e la cita in questa forma ἥλιός ἐστιν ἄναμμα νοερὸν θαλασσίων ὑδάτων, «il sole è un'intelligente accensione di acque marine». Gli sfuggiva il vero significato di ἄναμμα, altrimenti non avrebbe omessa la preposizione. In fine è da notare che la stessa definizione ἄναμμα νοερὸν τὸ ἐκ θαλάττης è da Aetio attribuita anche a Eraclito e ad Ecateo. Vedi DIELS, *Vorsokratiker*³, I, 73, 39 e II, p. 153, 3.

3 (501 e 505 A.; II, 658 A.; 29 e 35 P.). CICERONE, *De nat. deo.*, III, 37; MACROBIO, *Sat.*, I, 23, 2; AETIO, II, 23, 5, DDG, p. 353 a; GEMINO in PETAVIUS, *Uranologia*, p. 53.

* Il sole nei suoi movimenti [a] non si allontana dalla zona torrida, perchè soltanto in essa e attorno ad essa [b] trova il suo alimento. L'oceano si stende fra i due tropici [c]; e dall'oceano emana l'esalazione che nutre il sole.

3. a) CICERONE, l. c. «eamque causam Cleanthes affert cur se sol referat nec longius progrediatur solstitiali orbi itemque brumali, ne longius dis-

cedat a cibo». Dove non dovrebbe esserci bisogno di avvertire che *solstitiali, brumali orbi* non sono ablativi di luogo, ma di paragone con *longius*. Nell'un caso e nell'altro «il sole si ritira e non va oltre». Su questo esametro incluso nel passo ciceroniano vedi *Opere poetiche*, **17**.

b) Solo Aetio, l. c. ha un accenno alla terra come fonte delle emanazioni che alimentano il sole. Ma bisognerà qui tener conto di un passo della *Historia philos.* di Galeno, 58, p. 277 K., che il P. cita nelle note e che l'A. trascura: «il mare e l'oceano porgono al sole un alimento che ha in sè la loro umidità e l'esalazione terrestre» (nel testo greco quale è riportato dal P. c'è un errore, che ho tacitamente corretto). Se altrove (vedi qui appresso n. **4**) si parla esclusivamente dell'oceano come alimentatore del sole, è probabile che l'oceano a sua volta si considerasse come alimentato dalla terra. Cfr. anche Cicerone, *De n. de.*, II, 43 «... in sideribus ... quae et aetheriam partem mundi incolant et marinis terrenisque humoribus longo intervallo extenuatis alantur». In DL, VII, 145 (*SVF*, II, 650, p. 196, 8 ss.) l'alimento del sole viene dal «mare grande» (= oceano), quello della luna dalle acque potabili, e quello degli altri astri dalla terra. Ma l'A. nota che questa è dottrina di Posidonio. Non so se altrettanto debba dirsi della risposta al quesito «come possa la terra, che è come un punto rispetto all'universo, mandare in su l'alimento al cielo e agli astri in esso compresi, così numerosi e così grandi». La risposta è in Cleomede, *Circul. doctr.*, I, 11, p. 75 Bake (= *SVF*, II, 572, p. 178, 30-46); ed è risposta così acuta e geniale che non disdirebbe nè a Cleante nè a Posidonio. Forse a Cleante bisognerebbe dare la preferenza, tenuto conto del suo spirito di osservazione (vedi qui appresso la nota al fr. **8**) e del modo come viene ricordata nella chiusa la dottrina eraclitea dell'ὁδὸς ἄνω κάτω. Vedi più giù § 7, **3**.

c) Macrobio, l. c., mette insieme Cleante e Posidonio; Gemino, l. c., fa menzione di «alcuni degli antichi, tra i quali lo stoico Cleante». Si ha l'impressione che il concetto di zona torrida, *plaga quae usta dicitur* in Macrobio, διακεκαυμένη ζώνη in Gemino, provenga da Posidonio, mentre Cleante designava la stessa cosa coi limiti dei cerchi tropicali, come si vede da Cicerone, l. c., e dallo stesso Gemino nelle parole che seguono: ὑποκεχύσθαι μεταξὺ τῶν τροπικῶν τὸν ὠκεανόν. A proposito dell'oceano Macrobio aggiunge *qui terram ambit et dividit*, che, se non è un granchio del compilatore, sarà un errore materiale della tradizione, forse da correggere così: *qui terram ambit et ⟨quem terra⟩ dividit*. Il passo di Gemino attesta che nella concezione di Cleante non c'è più (come in Omero) l'oceano girante intorno alla terra, ma una doppia distesa di acque ai lati della terra nella parte posta sotto la zona torrida.

4 (504 A., 30 P.). Cicerone, *De natura deorum*, II, 40 s.

* Che gli astri siano interamente di fuoco, si dimostra con la testimonianza di due sensi, il tatto e la vista. Infatti lo splendore del sole supera in luminosità qualsiasi altro fuoco, in quanto che nell'immensità del mondo esso spande la sua luce in lungo e in largo, e il suo contatto è tale che non solo riscalda, ma spesso anche brucia. Nè l'una cosa nè l'altra il sole farebbe, se non fosse di fuoco.

« Dunque, essendo di fuoco e nutrendosi degli umori dell'Oceano [a], giacchè nessun fuoco può durare se non riceve qualche alimento, il sole necessariamente somiglia o a quel fuoco che noi adoperiamo negli usi della vita o a quello contenuto nei corpi degli animali [b]. Ora, il fuoco che i bisogni della vita richiedono è tale da finire e consumare ogni cosa e dovunque penetra, tutto sconvolge e disperde. Al contrario, quello corporeo, vitale e salutare, tutto conserva, nutre, fa crescere, sorregge e rende capace di sentire ».

* Perciò non può essere dubbio a quale di questi due fuochi sia simile il sole, una volta che anch'esso fa fiorire ogni cosa e fa che ogni cosa nel suo genere si sviluppi. Perciò, essendo il fuoco solare della natura dei fuochi che alimentano i corpi degli animali, bisogna che anche il sole sia animale, e così pure gli altri astri, generati come sono in quel celeste ardore, che si chiama etere, o cielo [c].

4. *a*) Vedi sopra, fr. **3**, e specialmente la nota *b*.

b) Per i due fuochi cfr. Zenone, VIII, **18** F. e qui sopra, § 3, **2**, n. *d*.

c) Queste ultime parole appartengono a Cicerone (che, del resto, solo nel mezzo del frammento si può dire che offra una citazione testuale, mentre nel resto non dà se non un riassunto) e riguardano il modo di rendere in latino il greco αἰθήρ. Più oltre, nello stesso libro del *De n. deorum* (II, 91) egli fa una digressione per chiarire che *aether* ha già diritto di cittadinanza nel vocabolario latino, ma che nello stesso senso si dice latinamente *caelum*. A torto quindi il P. credeva di vedere nelle parole *aether vel caelum* un ricordo dell'identificazione di Giove col cielo (cfr. Zenone, XI, **1** F.).

5 (506 A., 32 P.). Ario Didimo, fr. 34 Diels (presso Stobeo, *Ecl.*, I, 26, I, p. 219, 14 W.).

La luna ha l'aspetto igneo e la forma di un feltro [a].

5. *a*) Nell'indice dell'Adler manca πιλοειδής, ma questo passo vi è indicato alla voce σελήνη. Pare debba intendersi che la luna somiglia a una massa di lana compressa. Le macchie lunari hanno suggerita l'idea di una massa più e meno compatta e quindi più luminosa nelle parti rade e più scura nelle più dense. Va confrontata inoltre la frase eraclitea (e parmenidea) πιλήματα πυρός, vedi Diels, *Vorsokr.*[3], I, p. 73, 37 e 144, 35. Poco probabile l'interpretazione di Hirzel e P.: 'a foggia di cappello'; e inadeguato il raffronto con σκαφοειδής di Eraclito (A., 12 Diels).

6 (507 A., 34 P.). AETIO, II, 16, 1 (DDG, p. 345 a, 16) e GALENO, *Hist. Phil.*, 58 (DDG, p. 625, 9).

Gli astri [a] hanno un moto che si compie da oriente a occidente [b].

6. *a*) AETIO, l. c., dice: « tutti gli astri », ma GALENO omette il « tutti ». Vedi la nota seguente. Che risalgano entrambi alla stessa fonte è sicuro, in quanto attribuiscono concordamente questa opinione non al solo Cleante, ma anche ad Anassagora e a Democrito. Cfr. DIELS, *Vorsokr.*³, I, p. 392, 41.

b) Il P., fermandosi su quel « tutti » di Aetio (vedi la nota precedente), trova strano che siano messe insieme le stelle fisse e i pianeti (τὰ ἀπλανῆ καὶ τὰ πλανώμενα). La dottrina stoica secondo DL, VII, 144 (*SVF*, II, 650, p. 195, 29) distingue: « Le stelle fisse seguono il moto universale del cielo, mentre i pianeti hanno loro speciali movimenti ».

7 (508 A., 33 P.). AETIO, II, 14, 2 (DDG, p. 343); GALENO, *Hist. philos.*, 56 a. (DDG, p. 624, 22); ACHILLE TAZIO presso PETAV., *Uranologia*, p. 133 c; TEODORETO, *Graec. affect. curatio*, IV, 20.

Gli astri hanno forma conica [a].

7. *a*) Il passo di Achille è riferito più ampiamente in *SVF*, II, 682, p. 200, 17 ss. Ma questo autore si accorda con gli altri nel riconoscere che solo Cleante assegnò agli astri la forma conica, laddove gli altri Stoici comunemente assegnano loro la forma sferica. Se vogliamo tentare di renderci conto di questa opinione di Cleante, non potremo, credo, prescindere da un altro frammento, che in A. si trova un po' lontano da questo. Vedi qui appresso, n. **8**.

8 (498 A., 26 P.). AETIO, I, 14, 5 (DDG, p. 312 b).

Il fuoco ha forma conica [a].

8. *a*) Cleante, dice la fonte, è il solo tra gli stoici ad avere una tale opinione. Questa stessa singolarità è un indice del nesso logico che, secondo me, lega questo frammento al precedente. Il P. cercava di spiegare questo frammento intendendo πῦρ nel senso di fuoco etereo, e accostandolo a una dottrina pitagorica, in STOBEO, *Ecl.*, I, 15, 6 a, p. 146, 14. Cleante, dotato di un notevole spirito di osservazione (vedi su ciò P. in nota al nostro frammento 4) dovette esser colpito dalla forma del raggio luminoso e, cercandone una spiegazione, deve aver supposto che essa risalisse alla fonte stessa, al fuoco, da cui emanava. Naturalmente « fuoco » qui non può intendersi dell'elemento diffuso, sia pure lontano al massimo dalla mistione con gli altri elementi, ma del corpo igneo condensato e vivente, che è di ciascun astro. Accenno a questa distinzione è in PLUTARCO, *De facie in orbe lunae*, p. 928 c (*SVF*, II, 668, p. 198, 10 ss.): « Secondo gli Stoici, quella parte dell'etere che è trasparente e sottile per rarefazione divenne cielo e quella condensata e ammassata formò gli astri ». Cfr. CRISIPPO, *SVF*, II, 527; p. 168, 29 s. e 580, p. 180, 10 s.

§ 5. SUGLI DEI
(περὶ θεῶν)

Introduzione.

Dell'opera di Cleante intorno agli Dei reliquie notevoli sono state segnalate, o intravedute, sia nell'opera affine di Cicerone, *De natura deorum*, sia nel trattatello di Cornuto; e accenni o riferimenti minori non mancano presso altri autori. Ma nel riunire insieme i frammenti, che presso l'A. e il P. si trovano più o meno sparpagliati e confusi con quelli di altre opere, mi sono incontrato in una non lieve difficoltà. Una sola volta noi abbiamo una esplicita citazione del περὶ θεῶν, ed è per il fr. **8** (543 A., 61 P.). L'affinità dell'argomento guida ad aggruppare con questo parecchi altri frammenti; ma questa guida non è sempre sicura, perchè non di rado noi dobbiamo ammettere, o sospettare, che le stesse idee potessero trovarsi esposte da Cleante in qualcun'altra delle sue opere, per es. o nei *Commentari fisici* o nello scritto *Intorno al poeta*. Ho dovuto quindi procedere nella scelta con grande cautela e non senza esitazione e perplessità; e non nego che elementi imponderabili mi hanno a volte servito come moventi decisivi.

L'impostazione dell'opera e il metodo della ricerca possiamo dire di conoscere da Cicerone, che non direttamente, ma attraverso il περὶ θεῶν di Posidonio [a], segue su per giù nelle grandi linee l'opera di Cleante. Infatti, per quanto è lecito vedere tra i ruderi superstiti della letteratura stoica, la trattazione di Cleante dovette conservare un valore tipico; e i successori, all'infuori di Crisippo, che del resto per il suo carattere farraginoso non potè aver sèguito, devono essere stati piuttosto espositori che innovatori. L'opera di Posidonio, per la sua ampiezza [b], lascia supporre che larga parte vi avesse la polemica e forse anche i tentativi di conciliare le vedute stoiche con le teorie dei Peripatetici.

Probabilmente per lo stesso tramite, non certo per via diretta, l'opera di Cleante fu utilizzata da Cornuto [c], ma questi potè avere notizie ed estratti anche di altri scritti cleantei e specialmente del commento a Omero. Dal quale commento, cioè dall'opera

περὶ τοῦ ποιητοῦ, deriva anche un frammento nuovo di questa mia raccolta [d].

a) Espressamente citato, per la polemica contro gli Epicurei, in *De nat. deorum*, I, 123.

b) Cicerone, l. c., riferisce dal libro quinto, che potrà essere stato o non essere stato l'ultimo. Il περὶ θεῶν di Crisippo contava almeno tre libri. Un estratto o sommario di Posidonio è, secondo A., in Aetio, I, 6 (*SVF*, II, 1009); ma un esame attento mi vieta di accedere a questa opinione.

c) Su Cornuto v. Nock in *RE*, Suppl. V (1931), 995-1004.

d) Vedi § 6, n. 4, e l'*Introduzione* allo stesso § 6.

Frammenti.

1 (528 A., 52 P.). Cicerone, *De natura deorum*, II, 13-15 e III, 16.

* Quattro motivi per giustificare e confermare la fede naturale nell'esistenza degli dei [a]:

1) presentimenti dell'avvenire e preavvisi di quello che sta per accadere [b];

2) gratitudine per i benefici e i godimenti che l'uomo riceve dal cielo, dall'aria, dai campi fecondi, dal variare delle stagioni;

3) terrore di cataclismi e sconvolgimenti naturali, prodigi e fenomeni fuori dell'usato [c];

4) ammirazione per l'ordine e la perfezione dei movimenti dei corpi celesti, e per la grandiosità e magnificenza dell'universo [d].

1. a) Non abbiamo da fare con una precisa citazione, ma con un riassunto della teoria di Cleante. Questo riassunto, tolto probabilmente dal libro di Posidonio, viene da Cicerone svolto e ampliato e adattato ai suoi tempi e alla società in cui viveva, ricorrendo di preferenza ad esempi offerti dalle leggende o dalla storia di Roma. Ho preferito non tener conto di questa elaborazione qui dove importa farsi un'idea dell'opera di Cleante, non di ammirare o studiare l'arte di Cicerone. E ho dato in forma schematica le idee fondamentali contenute in questa pagina del *De natura deorum* (in III, 16, non c'è che il riassunto del riassunto).

b) A questo punto aveva già accennato il discorso di Balbo (in Cicerone, l. c., 7): «praedictiones vero et praesensiones rerum futurarum», etc. e qui v'è un richiamo esplicito a quel passo: «... eam (causam) de qua modo dixi, quae orta esset ex praesensione rerum futurarum». Il discorso introduttivo ha un'impostazione diversa da quella di Cleante; gli argomenti dell'esistenza della divinità

sono così ordinati: 1) spettacolo meraviglioso dell'Universo; 2) apparizioni dirette (ἐπιφάνειαι) di numi; 3) divinazioni. A questa terza parte Balbo aggiunge parole di ammirazione per la scienza degli auguri e degli auspici, e un encomio della religiosità (εὐσέβεια) dei Romani antichi, e un lamento sulla presente decadenza del sentimento religioso.

c) L'elenco dei «prodigi» è forse più secondo la scienza degli auguri che secondo l'esposizione di Cleante: «tertiam (causam) quae terreret animos fulminibus, tempestatibus, nimbis, nivibus, grandinibus, vastitate, pestilentia, terrae motibus et saepe fremitibus ('rombi sotterranei') lapideisque imbribus et guttis imbrium quasi cruentis, tum labibus ('crolli di edifici') aut repentinis terrarum hiatibus, tum praeter naturam hominum pecudumque portentis, tum facibus visis caelestibus, tum stellis iis quas Graeci cometas, nostri cincinnatas vocant, ... tum sole geminato»... Nel discorso precedente (§ 9) si accenna anche ai «fuochi di Sant'Elmo» *(acumina)*.

d) Nella nota del P. è ricordato che, giusta la dimostrazione fatta dal BYWATER, in *Journal of Phil.*, VII, 75, le ragioni addotte da Cleante, o almeno la prima e la quarta, provengono da Aristotele περὶ φιλοσοφίας. Similmente, osservazioni del genere si riscontrano già in Democrito.

2 (529 A., 51 P.). SESTO EMPIRICO, *Adv. math.*, IX, 88-91.

Se c'è una natura [a] superiore a un'altra, dovrebbe esserci una natura superiore ad ogni altra; se c'è un'anima migliore di un'altr'anima, dovrebbe esserci un'anima ottima: dunque, allo stesso modo, se c'è un animale [b] superiore a un altro animale, dovrebbe esserci un animale eccellente. Infatti non esiste in tal genere di cose [c] una progressione all'infinito, come appunto non poteva progredire in bontà all'infinito nè la natura nè l'anima nè l'animale.

Orbene c'è una gradazione di valore da animale ad animale, come il cavallo è superiore alla testuggine, poniamo, e il toro all'asino e il leone al toro; e si può dire che su tutti gli animali della terra [d] eccelle e domina l'uomo, sia per la costituzione fisica, sia per la disposizione psichica. L'uomo pertanto [e] dovrebbe essere l'animale superiore a tutti e ottimo. E sì che l'uomo non può essere davvero un animale superiore a tutti e ottimo, in quanto, per cominciare, passa tutta la vita, o almeno la maggior parte, nel vizio [f], chè, se anche giunge al possesso della virtù, vi giunge tardi, e verso il tramonto della vita; e poi è disgraziato e debole, e bisognoso di infiniti aiuti, come il cibo, gl'indumenti e ogni altra cura del corpo, che a guisa di un acerbo tiranno

ci comanda, ed esige il suo tributo quotidiano, e se non gli diamo modo di lavarsi e ungersi e coprirsi e nutrirsi, minaccia malattie e morte. Sicchè non è animale perfetto l'uomo, ma piuttosto manchevole e molto lontano dalla perfezione. Ora, l'animale perfetto ed ottimo deve essere non solo superiore all'uomo, ma colmo di tutte le virtù e immune da qualsiasi difetto; ma esso non avrà alcuna differenza dal Dio. Dunque il Dio esiste [g].

2. *a*) φύσις nel senso di 'essere naturale', e presso a poco in questo passo equivale a corpo organico, contrapposto alla ψυχή e formante con essa lo ζῷον «essere animato». Cfr. GALENO in *SVF*, II, 718, p. 205, 31.

b) Nel senso più largo della parola: essere animato e intelligente, nel qual senso per gli stoici anche il mondo è un animale (v. ZENONE, VIII, 12 e 17 F.).

c) Secondo Cleante, gli animali si possono disporre in serie, in modo che ogni specie rappresenti un gradino verso la perfezione; ma esclude che la serie sia infinita, come si può pensare una serie infinita nelle entità matematiche.

d) ἐπίγεια, appartenenti alla terra, intesa come pianeta (non alla terra come contrapposta al mare, chè in tal caso avrebbe detto χερσαῖα) comprende gli animali acquatici e gli anfibi e volatili. Il vocabolo ha colorito poetico (cfr. *Inno a Giove*, 5 ὅσα ζώει τε καὶ ἕρπει θνήτ' ἐπὶ γαῖαν) e poetici sono altri vocaboli di questo frammento, come ἐπίκηρος, κρατιστεύειν, σκεπάσματα e frasi come διὰ κακίας πορεύεσθαι, e la personificazione del corpo che agisce come tiranno inesorabile. Tuttavia non sembra che Sesto abbia parafrasato un testo poetico.

e) Il testo va secondo me corretto così: ... προέχει καὶ κρατιστεύει ὁ ἄνθρωπος· ⟨ὁ ἄνθρωπος⟩ τοίνυν κράτιστον ἂν εἴη ζῷον κτλ.

f) Vizio o viziosità è lo stato normale della massima parte degli uomini, in quanto «stolti»; vedi ZENONE, II, 3 ss. F.

g) Il passo di CICERONE (*De nat. deorum*, II, 33-36) che viene citato dall'A. a riscontro di questo frammento, riflette piuttosto una posteriore elaborazione della materia. La scala degli esseri è ridotta a quattro gradini. 1. vegetali; 2. animali bruti; 3. uomo, animale ragionevole; 4. il sapiente, uomo perfetto. E il mondo, cioè Dio, è messo in questa quarta classe.

3 (563 A., 47 P.). PLUTARCO, *De communibus notitiis*, 1075 A.

* Tutti gli dèi nascono e muoiono, tranne il Dio supremo, Zeus, che s' identifica col fuoco eterno, e permane attraverso le conflagrazioni e i successivi rinnovamenti dell'universo [a].

3. *a*) Anche questo non è un frammento, ma una informazione sopra un punto della teologia stoica. Plutarco non precisa, ma designa Cleante e Crisippo come sostenitori e divulgatori di quella strana e ripugnante dottrina «nei loro libri intorno agli dèi, alla Provvidenza, al Fato e alla Natura». In questa designazione così generica Cleante deve essere compreso per l'opera περὶ θεῶν e forse anche per i *Commentari fisici*. Ma la polemica di Plutarco è diretta principalmente contro Crisippo. Vedi *SVF*, II, 1049, p. 309 s.

4 (539 A., 54 P.). Filodemo, περὶ εὐσεβείας, c. 13. DDG, p. 547 b, 16.

* Le narrazioni favolose degli antichi poeti confermano la verità della dottrina stoica intorno agli dèi [a].

4. *a*) Solo Filodemo, l. c., con le parole ὡς καὶ Κλεάνθης attesta che Cleante aveva preceduto Crisippo in questa interpretazione stoica dei poeti. Ma mentre per Crisippo c'è una indicazione precisa, ἐν τῷ δευτέρῳ (περὶ θεῶν), e questa è confermata da Cicerone, *De nat. deorum*, I, 41 «in secundo autem (libro) De natura deorum», per Cleante, di cui in questa occasione Cicerone tace, restiamo incerti se tale materia trovava posto nel suo περὶ θεῶν o piuttosto nell'opera περὶ τοῦ ποιητοῦ. Simile riserva andrebbe ripetuta per i frammenti seguenti. Per quanto riguarda Crisippo, vedi *SVF*, II, 1076-1078, p. 315 s.

5 (540 A., 58 P.). Macrobio, *Sat.*, I, 17, 8.

Il nome di Apollo fu trovato per indicare che il sole sorge da punti diversi [a].

5. *a*) Macrobio stesso trova necessario riportare le parole greche: ὡς ἀπ'ἄλλων καὶ ἄλλων τόπων τὰς ἀνατολὰς ποιούμενον. Dunque Ἀπόλλων da ἀπ'ἄλλων: una etimologia degna di stare tra le più ingenue del *Cratilo*. Ma sotto a questa scipitaggine rimane importante l'osservazione del fenomeno, quello che Dante poeticamente accenna nei versi (*Paradiso*, I, 37 s.): Surge ai mortali per diverse foci La lucerna del mondo.

6 (541 A., 59 P.). Macrobio, *Sat.*, I, 17, 36.

L'epiteto 'Licio' *(Lycius)* dato ad Apollo denota che il sole coi suoi raggi rapisce l'umidità, come il lupo le pecore [a].

6. *a*) Dunque Λύκιος (e Λύκειος) da λύκος «lupo». Anche al P. parve probabile riportare questo frammento al περὶ θεῶν. Quanto a rapire l'umidità, cioè le evaporazioni del mare, vedi sopra § 4, **2**.

7 (542 A., 60 P.). Macrobio, *Sat.*, I, 17, 31.

Apollo è detto λοξίας (flessuoso), perchè il sole si muove come le spire [a] le quali sono tortuose anch'esse.

7. *a*) «Λοξίας cognominatur ... ut Cleanthes scribit, ἐπειδὴ καθ' ἕλικας κινεῖται, λοξαὶ γάρ εἰσι καὶ αὗται». Dal modo come è fatta questa citazione, pare chiaro che Macrobio non ha inteso di attribuire a Cleante l'altra etimologia, di cui tratta nelle parole qui non trascritte ma sostituite da puntini. In esse è detto, sulla fede di Enopide (ut ait Oenopides) che l'epiteto «obliquo» ha origine dal

cerchio obliquo che il sole percorre da Oriente ad Occidente. Cfr. DIELS, *Vorsokr.*[3], I, p. 297, 11-24. La spiegazione apparisce meno vaga in ACHILLE TAZIO, *Isag.*, 169 A., qui citato dall'A., e meglio ancora in DL, VII, 144 citato dal P. (cfr. *SVF*, II, 650, p. 196, 1): τὸν δὲ ἥλιον λοξὴν τὴν πορείαν ποιεῖσθαι διὰ τοῦ ζῳδιακοῦ κύκλου, «il sole procede obliquamente nel suo percorso per lo zodiaco». Cfr. anche DL, VII, 155 (*SVF*, II, 651, p. 196, 22): ὁ δὲ ζῳδιακὸς λοξόν ἐστιν ὡς ἐπιὼν τοὺς παραλλήλους «lo zodiaco taglia i paralleli obliquamente». Questa spiegazione dell'epiteto Λοξίας è confermata da Cornuto, nel passo qui citato dall'A.: «dalla obliquità del cammino che compie per lo zodiaco». Ma Cornuto (ivi, c. 32) fa precedere a questa un'altra interpretazione, che potrebbe anch'essa risalire a Cleante: dalla tortuosità e ambiguità degli oracoli.

8 (543 A., 61 P.). FOZIO, SUIDA, ARPOCRAZIONE nei rispettivi lessici, alla voce λέσχαι; CORNUTO, c. 32.

* Ad Apollo sono state assegnate le *lesche*, portici a somiglianza delle esedre, e per questo da alcuni è dato al Dio il soprannome di *Leschenorio* [a]. La ragione per cui si è data ad Apollo la tutela delle *lesche* e l'epiteto di *Leschenorio* è questa: che durante il giorno (mentre c'è il sole), gli uomini vengono a contatto tra loro conversando nei portici, laddove di notte riposano ognuno per conto suo [b].

8. *a*) Fin qui i lessici. La spiegazione che segue è di Cornuto.

b) Il P. confronta PLUTARCO, *De Ei apud Delphos*, p. 385 c, in cui si riportano le interpretazioni che Ammonio dava degli epiteti apollinei πύθιος, Δήλιος, Φαναῖος, Ἰσμήνιος, Λεσχηνόριος, tutti comprovanti che il dio era filosofo non meno che indovino:... καὶ Λεσχηνόριος ὅταν ἐνεργῶσι (οἱ φιλοσοφοῦντες) καὶ ἀπολαύωσι χρώμενοι τῷ διαλέγεσθαι καὶ φιλοσοφεῖν πρὸς ἀλλήλους. Inoltre, a conferma che Cornuto deriva da Cleante, il P. cita il verso di PERSIO, V, 63 s. «cultor enim iuvenum purgatas inseris aures Fruge Cleanthea». Ma questo che prova?

9 (546 A., 57 P.). MACROBIO, *Sat.*, I, 18, 14.

* Il nome di Dioniso viene dalla sua operosità nel correre quotidianamente dall'Oriente all'Occidente, dando origine al giorno e alla notte [a].

9. *a*) L'identificazione col sole è, secondo il P., ricordata nei commenti a Virgilio, *Ge.*, I, 5, *vos o clarissima mundi Lumina.* Ma l'etimologia da διανύειν ‹compiere› può stare accanto a quella di Ἀπόλλων da ἀπ'ἄλλων (vedi n. 5). Prescindendo da tali quisquilie, merita attenzione il fatto che Apollo e Dioniso vengono considerati come denominazioni dell'unico dio dai molti nomi. Cfr. SENECA, *De beneficiis*, IV, 8 (*SVF*, 1024, p. 306, 4) Hunc et Liberum patrem et Herculem ac Mercurium nostri putant: Liberum patrem quia omnium parens sit, quoi primum inventa seminum vis est ⟨perpetuitati generis⟩ consultura per voluptatem. Il supplemento è mio. Per altre congetture vedi le note nell'ediz. di C. HOSIUS.

10 (547 A., 56 P.). PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, p. 377 D.

* Proserpina [a] è lo spirito che nelle messi si muove [b] e si consuma [c].

10. *a*) Il nome greco nella forma Φερσεφόνη si presta in qualche modo all'etimologia implicita in questo frammento, da φέρομαι e φονεύομαι. Vedi le note seguenti.

b) Propriamente «è trasportato» φέρεται. Questo movimento dello spirito è considerato altrove come un distendersi, simile al propagarsi del fuoco. Cfr. lo stesso PLUTARCO, o. c., p. 367 c, Δήμητρα καὶ Κόρην τὸ διὰ τῆς γῆς καὶ τῶν καρπῶν διῆκον πνεῦμα (*SVF*, II, 1093, p. 319, 31 s.) e DL, VII, 147 (*SVF*, II, 1021, p. 305, 24) Δήμητρα (καλοῦσι τὴν θεόν) κατὰ τὴν εἰς γῆν (διάτασιν τοῦ ἡγεμονικοῦ τοῦ Διός).

c) Propriamente «viene ucciso» φονεύεται, e vorrà dire «si esaurisce» o «si estingue» lì, cioè nei prodotti del suolo. Ma certo un vocabolo simile non sarebbe mai venuto in mente a proposito di uno «spirito», se non si fosse presentata l'opportunità del giuochetto etimologico. Questo frammento, con parecchi di quelli che precedono e seguono, fu attribuito al περὶ θεῶν dal Wachsmuth e dal P.

11 (502 A., 31 P.). CLEMENTE ALESS., *Strom.*, V, 8, 48.

* Il plettro (di Apollo) è il sole, perchè quando si leva [a], vibrando i suoi raggi percuote [b], per così dire, il mondo, e dà un andamento armonico alla luce che spande [c]. Quel che si dice del sole vale anche per gli altri astri [d].

11. *a*) La frase ἐν ταῖς ἀνατολαῖς può essere intesa anche in senso locale: «nell'oriente».

b) Alla lettera: «appoggiando i lumi quasi percotendo». Il colorito poetico di tutto il passo si rivela già nel termine αὐγαί invece di ἀκτῖνες. Il senso tecnico di αὐγή (*SVF*, II, 432, p. 142, 40: πυρὸς ἀπορροή, ἣν αὐγήν τε καλοῦσι καὶ τρίτον τι πυρὸς εἶδος; cfr. 612, p. 187, 2, πυρὸς τριττὸν εἶδος, τὸ μὲν ἄνθραξ, τὸ δὲ φλόξ, τὸ δὲ αὐγή: e vedi anche più giù, nei frammenti dubbii, § 10, 3) è escluso dal plurale. Anche ἐρείδων «appoggiando» è una metafora poetica, che ci fa vedere i raggi solari come tante corde tese sul mondo: «percotendo» πλήσσων è termine proprio del citarista che tocca le corde col plettro.

c) Ho tradotto a senso le parole εἰς τὴν ἐναρμόνιον πορείαν τὸ φῶς ἄγει (alla lettera: «mena la luce al (suo) armonioso cammino»). L'A. sopprime τὸ φῶς e annota: «nam mundus est qui agitur εἰς τὴν ἐναρμόνιον πορείαν». Mi dispiace di non poter trovarmi d'accordo con l'illustre studioso: 1) perchè non so immaginare nè il cammino armonioso del mondo, nè quale possa essere il suo modo di andare allorchè il sole non è all'orizzonte; 2) perchè se τὸν κόσμον, che precede le parole εἰς τὴν ἐναρμόνιον κτλ. deve considerarsi come oggetto di ἄγει, non si sa più quale sia l'oggetto di πλήσσων, e se il mondo è oggetto tanto di «percotendo» quanto di «mena», dovremmo leggere nel testo αὐτὸν ἄγει. Mi sembra che il mondo in questa immagine, non tanto sublime quanto grottesca, sia concepito come la parte più materiale di un'immensa cetra che il plettro

celeste fa suonare: il suono è precisamente la luce, il cui propagarsi suggerisce l'impressione di una danza, di un movimento ritmico e armonico.

d) Quest'ultimo inciso è omesso interamente dall'A. Esso è tutt'altro che chiaro: ἐκ δὲ τοῦ ἡλίου σημαίνει καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα. Non pare dubbio che il soggetto di σημαίνει è Cleante, se si bada al principio della citazione: οὐκ ἀνέγνωσαν δ'οὗτοι Κλεάνθην τὸν φιλόσοφον, ὃς ἄντικρυς πλῆκτρον τὸν ἥλιον καλεῖ: «non hanno letto costoro il filosofo Cleante che addirittura chiama plettro il sole». Sicchè «dal sole (partendo dal sole? dopo aver così parlato del sole?) segnala (denota? denomina?) anche gli altri astri». Per l'interpretazione generale di questo frammento il P. cita l'opinione del Krische, secondo il quale dovremmo trovare qui accennata o seguita la teoria stoica identificante Herakles col sole. Se non che questa teoria non pare che esista; ad ogni modo, Cleante non ne sa niente. Chè, se Herakles è raffigurato come «lo spirito che percuote e divide» (*SVF*, II, 1093, p. 319, 31) e se altrove il nome dell'eroe è riportato ad ἀέρος κλάσις, in modo che egli sarebbe «lo spirito che rompe l'aria», tutto ciò è lontano dalla musica e dalla luce, i due elementi essenziali nel passo di Cleante. Più giusto il ravvicinamento che il P., seguito dall'A., fa di questo frammento di Cleante con i versi di Skythinos (v. Diels, *Poetarum philosophorum fragmenta*, 6 B., fr. 1), e Diehl, *Anthologia Lyrica*, I, p. 259) citati da Plutarco, *De Pythiae oraculis*, p. 402 a.:

> ..... quella cetra che di Giove
> il formoso figlio Apollo di sua mano accorda,
> conciliando ogni principio insiem con ogni fine,
> e il suo plettro luminoso è del sol la luce.

Non sarà inutile ricordare che Skythinos aveva assunto l'ardua impresa di trattare in versi (tetrametri trocaici) la dottrina di Eraclito. Per ragion della musica A. attribuisce ancora a Cleante ciò che Cornuto, c. 32 dice di Apollo μουσικὸς δὲ καὶ κιθαριστὴς παρεισῆκται — καὶ δαιμονίως ἡρμόσθαι πρὸς τὰς ἀκοὰς ποιοῦντος (fr. 503 A., omesso giustamente dal P.).

12 (514, p. 116, 1-3 A., 62 P.). Cornuto, c. 31.

* Le dodici fatiche di Herakles hanno una spiegazione non aliena dal Dio [a].

12. *a*) Cioè rispondente alla vera essenza e agli attributi del dio Herakles, come rappresentante del τόνος (vedi in questo capitolo, § 4, 1) secondo la teoria esposta nel capitolo di Cornuto. È merito dell'A. aver corretto λόγος in τόνος nel testo di Cornuto, e aver quindi reso più coerente e persuasiva l'esposizione contenuta in quel testo. Ma che tutto il capitolo risalga a Cleante, come egli (seguendo Wilamowitz, *Coniectanea*, Gottinga, 1884, p. 12), credette, è tutt'altro che dimostrato. Più prudente certo il P. che limitò il frammento cleanteo alle ultime righe del capitolo, e cioè alle parole τοὺς δὲ δώδεκα ἄθλους ἐνδέχεται μὲν ἀναγαγεῖν οὐκ ἀλλοτρίως ἐπὶ τὸν θεόν, ὡς καὶ Κλεάνθης ἐποίησεν· οὐ δεῖ δὲ δοκεῖν πανταχοῦ τὸ εὑρεσίλογον πρεσβεύειν. «Le dodici imprese (di Ercole) possono bensì riportarsi in modo non sconveniente («non alieno, cioè adeguato) al dio, come fece anche Cleante, ma non si deve aver l'aria di esaltare in ogni caso le ingegnose spiegazioni». Il che vuol dire che Cornuto aveva no-

tizia di una interpretazione 'fisica' o allegorica delle fatiche di Ercole fatta da Cleante, ma egli stesso o più probabilmente la sua fonte diretta, la trovava troppo sottile e non poteva prenderla sul serio. Sul termine εὑρεσίλογος P. cita opportunamente εὑρεσιλογῶν ἀπιθάνως, a proposito di Crisippo, in PLUTARCO, *De audiendis poetis*, p. 31 e. Vedi anche NOCK in *RE*, Suppl. V (1931), 993, 68, che intende 'Haarspalterei' sottigliezza sofistica. Gli arzigogoli di Cleante in questo genere di spiegazioni appaiono facilmente anche negli scarsi saggi che ne abbiamo: vedi sopra i frammenti **5-7**, **9**, **10** e cfr. § 6, **2**. Ma secondo PLUTARCO, l. c., le spiegazioni di Cleante erano fatte per burla (vedi appresso, § 6, fr. **2**); Crisippo, invece, pretendeva di fare sul serio quando ricorreva a simili argomenti.

§ 6. SUL POETA (=INTORNO A OMERO)
(περὶ τοῦ ποιητοῦ)

Introduzione.

Da Plutarco e da Scolii omerici si poteva desumere una certa attività esegetica di Cleante intorno all'*Iliade* e all'*Odissea*. Essa era, del resto, consona ai principii seguiti da Cleante nel giudicare l'opera dei poeti antichi (vedi § 5, **4**) e alla dottrina di Zenone e all'esempio che questo maestro aveva dato. Ma la scarsezza dei frammenti poteva indurre a credere che quella attività fosse saltuaria e occasionale, se l'indice di DL non contenesse il titolo περὶ τοῦ ποιητοῦ tra quelli dei βιβλία κάλλιστα lasciati da Cleante (*SVF*, I, 481, p. 107, 9). Sul modo d'intendere questo titolo non può sorgere alcun dubbio: ὁ ποιητής per antonomasia è Omero, e ad Omero ci conducono i frammenti che finora sono parsi tali da essere riportati a quest'opera. L'A. (p. 107, 9 e 138, 38) ne enumera quattro, ma tra essi comprende il fr. 592 A. (67 P.) che egli stesso pone (p. 133, 11 ss.) tra gli *spuria*. Agli altri tre, sulla cui autenticità non può essere alcun dubbio, sono in grado di aggiungerne un quarto che FRANZ CUMONT mi ha benevolmente segnalato (vedi più giù, fr. **4**). Nell'accoglierlo sento che la presente modestissima serie di quattro frammenti non può dirsi definitiva fino a che non siano stati sottoposti a nuovo esame tutti i λόγοι φυσικοί contenuti negli scolii omerici e nel commento di Eustazio. Una silloge di queste interpretazioni stoiche dei miti sarebbe non meno utile di una silloge delle spiegazioni del genere palefateo ed evemeristico.

Frammenti.

1 (526 A., 66 P.). APOLLONIO SOFISTA, *Lessico Omerico*, alla voce μῶλυ.

* L'erba *moly* [a] di cui parla Omero rappresenta allegoricamente [b] la ragione per mezzo della quale si sopprimono [c] gl'impulsi e le passioni.

1. *a*) L'antidoto che il Dio Hermes offre a Odisseo contro le arti magiche di Circe, *Odissea*, X, 305.

b) Parve al P. che in questo luogo si dovesse segnalare il più antico esempio del termine ἀλληγορία. Si tratta, invece, dell'avverbio ἀλληγορικῶς, che appartiene piuttosto al compilatore che a Cleante.

c) Il verbo qui usato μωλύονται (propriamente «si disfanno») è naturalmente scelto al fine di applicare il solito metodo della etimologia come spiegazione del mito.

2 (535 A., 55 P.). PLUTARCO, *De aud. po.*, p. 31 d.

* Leggete [a] non Ζεῦ ἄνα Δωδωναῖε («o Giove di Dodona signore») ma Ζεῦ ἀναδωδωναῖε («O Giove esalante» [b]) giacchè l'aria esalante [c] dalla terra, in quanto *emana* [d], si può dire ἀναδωδωναῖος [e].

2. *a*) In OMERO, *Iliade*, XVI, 233. Secondo PLUTARCO, l. c., Cleante scherzava alle volte, prendendo pretesto dalle parole di Omero per sostenere le sue teorie. Di questo procedimento scherzoso (παιδιά «giuoco») Plutarco dà due esempi: 1) nell'interpretazione di Ζεῦ πάτερ Ἴδηθεν μεδέων (*Il.*, III, 320; sul quale verso non si vede da Plutarco in che cosa potesse consistere la spiegazione di Cleante; cfr. le *Animadversiones* del WYTTENBACH); 2) in quell'altro passo di cui parla questo frammento.

b) Inutile dire che il vocabolo ἀναδωδωναῖος non è mai esistito e non è concepibile secondo le leggi della lingua greca. Per la spiegazione vedi la nota *d*.

c) Qui è usato il vocabolo ἀναθυμιώμενος, che ci riporta alla terminologia stoica consueta. Già Zenone aveva usato ἀναθυμίασις prendendolo da Eraclito (vedi ZENONE, IV-V, 9 F.); del resto cfr. l'Indice dell'ADLER, e per la teoria cfr. sopra § 4, 2, e qui appresso § 6, 4.

d) Nella concezione eraclitea e stoica del tutto, ciò che ciascuna parte del mondo dà alle altre è come una emanazione o una distribuzione (ἀνάδοσις). Vedi anche la nota *e*.

e) Il verbo ἀναδίδωμι (sul quale cfr. 4, nota *e*) è inteso nel senso di 'distribuire' nello scolio BL al citato verso di Omero: τινὲς δὲ ἀναδωδωναῖε ὑφ'ἕν (in una parola sola) παρὰ τὴν ἀνάδοσιν τῶν ἀγαθῶν. Questo frammento fu riportato all'opera περὶ τοῦ ποιητοῦ già dal Krische e dal Wachsmuth, ai quali sembra accedere il P.

3 (549 A., 65 P.). Eustazio, p. 1389, 55 [a].

* L'epiteto ὀλοόφρων dovrà scriversi, piuttosto, con lo spirito aspro, ὁλοόφρων riportandosi ad ὅλον «tutto»; e vuol dire «che a tutto pensa», «che a tutto provvede» [b].

3. a) Dato da Omero ad Atlante, *Odissea*, I, 52. Lo scolio in Cramer, *Anecdocta Oxoniensia*, III, 416, contiene in sunto quello che dice Eustazio. La spiegazione dell'epiteto, senza l'osservazione ortografica, e senza il nome di Cleante, si legge anche in Cornuto, c. 26.

b) Il P. cita Flach, *Glossen und Scholien zur Hesiod. Theogonie*, p. 76. Atlante sarebbe identificato da Cleante con la πρόνοια, provvidenza divina, per la fatica continua (τὴν ἀκάματον καὶ ἀκοπίατον πρόνοιαν dice Eustazio, l. c.) di reggere le colonne del cielo, cioè in quanto tiene insieme, come dice il P., *the framework of the world.*

4 (om. A. e P.). Eustazio, *Commento a Omero*, p. 695, 10 [a].

* La minaccia di Giove [b] riguarda semplicemente la conflagrazione [c]. Siccome, infatti Giove è il cielo, e la catena d'oro il sole, al quale, quasi al cuore dell'universo [d], affluisce dal basso l'esalazione proveniente [e] dalle parti umide; allorchè, col volgere del tempo un giorno al fine il mare, assorbito per via di esalazione, verrà a mancare, come è da aspettarsi, ecco che il fuoco, in cerca di alimento, tirerà a sè gli umori che sono nel fondo della terra, e dissolverà anche la terra stessa; e Giove non sarà tirato giù, ma le cose che sono giù rimarranno sospese, per il prevalere del fuoco.

4. a) Devo, come ho detto, alla cortesia di Franz Cumont l'indicazione di questo frammento. Benchè Eustazio parli genericamente di Stoici, l'origine cleantea pare certa anche a me come al Cumont. Naturalmente non è qui il luogo opportuno di ricercare attraverso quale compendio il passo sia giunto fino a Eustazio: ma s'intende che vi è giunto in una forma non molto variata dal testo originale. Trattandosi di un frammento non compreso negli *SVF*, stimo opportuno trascrivere qui il testo greco: Eustazio in *Iliadem*, Θ, 19, p. 695, 10. Οἱ Στωικοὶ τὴν Διὸς ἀπειλὴν εἰς μόνην ἀλληγοροῦσιν ἐκπύρωσιν· ἐπεὶ γὰρ Ζεὺς μὲν ὁ αἰθήρ, χρυσῆ δέ φασι σειρὰ ὁ ἥλιος, εἰς ὃν κάτωθεν ὥσπερ εἰς καρδίαν ἀποχεῖται ἀναδιδομένη ἡ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμίασις, ὅταν χρόνῳ ποτὲ ἀνελκομένη δι'ἀναθυμιάσεως ὡς εἰκὸς ἡ θάλασσα ἐκλίπῃ, τότε δὴ τὸ πῦρ τροφῆς ἐφιέμενον ἀνελκύσει τὰ ἐν τῷ βάθει τῆς γῆς ὑγρὰ καὶ λύσει καὶ αὐτὴν τὴν γῆν· καὶ ὁ μὲν Ζεὺς οὐ καθελκυσθήσεται, τὰ δὲ κάτω μετέωρα γένηται (in Eustazio vale quanto γενήσεται) τοῦ πυρὸς κατισχύσαντος.

b) Si tratta del passo del libro VIII dell'*Iliade*, in cui Giove, per imporre il suo volere, sfida gli dèi dicendo: «Su! mettetevi alla prova, o dèi, per accertarvene tutti (cioè per vedere «di quanto io sono il più forte di tutti gli dèi»):

sospendete dal cielo una corda d'oro, e attaccatevi ad essa, tutti gli dèi quanti siete e tutte le dèe! Eppure non riuscirete a tirare dal cielo al suolo Giove, la mente suprema, neppure se molto a lungo vi affaticaste. Ma quando, invece, anch'io volessi tirare sul serio, con tutta la terra vi tirerei e con tutto il mare, e quindi avvolgerei la corda intorno a una vetta dell'Olimpo, e tutto allora resterebbe sospeso per aria». Tra le antiche spiegazioni del passo merita di essere ricordata quella di PLATONE, *Teeteto*, p. 153 C, D, benchè introdotta per celia: «la corda d'oro Omero intende non essere altro che il sole, e vuol dire che finchè dura il movimento delle sfere e il sole compie il suo cammino, l'universo esiste e permane la vita tra gli dèi e tra gli uomini; ma se questo moto si arrestasse, quasi legato e inceppato, tutte le cose perirebbero e andrebbero a soqquadro».

c) Le parole di Eustazio εἰς μόνην ἀλληγοροῦσιν ἐκπύρωσιν, «spiegano (soggetto: gli Stoici) solo come conflagrazione», cioè come una minaccia di conflagrazione, sembrano accennare a un pregio del commento di Cleante: quello di dare alle parole attribuite dal poeta a Giove una spiegazione unica e coerente.

d) Sul sole «cuore del mondo», vedi FRANZ CUMONT, *Théologie solaire* (Académie des Inscr., Mémoires des Savants Etrangers). Per Cleante, come abbiamo visto sopra (§ 3, 3) il sole è l'ἡγεμονικόν del κόσμος. È naturale che, procedendo nel parallelismo tra microcosmo e macrocosmo si arrivi al cuore. Vedi ZENONE, IV-V, **20** F.

e) Notevole qui l'uso di ἀναδίδωμι conforme a quello che abbiamo osservato nel fr. **2**, nota *e*.

§ 7. CONTRO ARISTARCO

Introduzione.

Gli scritti polemici di Cleante si trovano aggruppati nell'*Indice* di DL (481 A., p. 107, 1-3): πρὸς Δημόκριτον, πρὸς Ἀρίσταρχον, πρὸς Ἥριλλον.

Del primo si è fatto già cenno (§ 1) e il terzo certamente riguardava soltanto questioni di etica. Il secondo era diretto contro la teoria eliocentrica dell'astronomo Aristarco di Samo (vissuto circa il 320 e il 250 a. C.). Sulla dottrina astronomica di Aristarco basterà rinviare il lettore all'opera di GIOVANNI SCHIAPARELLI, *I precursori di Copernico nell'antichità*, nelle *Memorie* del Reale Istituto Lombardo. Vol. XII (1873), e all'articolo dello stesso autore *Come i Greci arrivarono al primo concetto del sistema planetario eliocentrico detto oggi Copernicano*, in «Atene e Roma», I, (1898) 65-79. È un fatto degno di nota che questo precursore di Galileo potè sembrare come Galileo un avversario della religione del suo tempo. Cleante fu il portavoce di questa accusa di empietà, ma non può essere dubbio che la sua opera non poteva

trattare esclusivamente la questione religiosa, e doveva piuttosto cercare prove « scientifiche », secondo la scienza d'allora, per dimostrare insostenibile e assurda la teoria del movimento della terra. Quali le prove di Cleante? Essendo l'opera interamente perduta, non si può che ricorrere a congetture, fondate, com'è naturale, sulla dottrina fisica di Zenone e di Cleante stesso. Ma una tale ricerca andrebbe oltre i confini assegnati a questo libro. Mi sono quindi limitato a indicare tra i frammenti anonimi raccolti negli *SVF* quelli che con qualche probabilità possono farsi risalire all'opera πρὸς Ἀρίσταρχον. Dall'A. (*SVF*, I, p. 107, 2 e 139, 9) è assegnato a quest'opera il solo frammento che esamineremo qui per primo.

Frammenti.

1 (500 A., 27 P.). PLUTARCO, *De facie in orbe lunae*, p. 923 A.

* I Greci dovrebbero sottoporre a un processo per empietà Aristarco di Samo, che tenta spostare il focolare dell'universo [a].

1. *a*) Plutarco spiega: « perchè costui tentava di conciliare i risultati delle osservazioni dei fenomeni con l'ipotesi che il cielo sia fermo e la terra si volga per un cerchio obliquo, in pari tempo ruotando attorno al proprio asse ». Il pensiero di Cleante non s'intende, se non si pensa che il focolare s'identifica con la dea Ἑστία, che, come la corrispondente latina *Vesta*, rappresenta l'unità e la stabilità della famiglia e dello Stato; quindi, nella concezione del κόσμος a somiglianza di una grande πόλις, *quasi communis urbs et civitas hominum et deorum* (cfr. *SVF*, II, 333, p. 81, 38 e 339, p. 83, 12) la terra stessa meritava un culto non soltanto come madre degli esseri viventi, ma anche come centro dell'universo, e appunto perchè centro, immobile di fronte al movimento delle sfere celesti. Così in Crisippo (*SVF*, II, 527, p. 169, 19) essa è considerata come la base o il sostegno dell'universo, πάντων ὑπέρεισμα e (555, p. 175, 29-36) quella che sola sta ferma, μόνην ἑστάναι. Il pensiero stoico in questa parte sembra dominato dalla grandiosa immaginazione platonica nel *Fedro* (246 E): « Il grande duce adunque nel cielo guidando un cocchio alato, Giove, procede per primo dando ordine e bellezza all'universo e di tutto prendendo cura; e a lui tien dietro l'esercito degli dèi e dèmoni in undici schiere ordinato, mentre H e s t i a rimane nella casa degli dèi, essa sola ». Non per niente questo passo si legge accompagnato da un commento di Posidonio in MACROBIO, *Sat.*, I, 23, 5 ss.: « quod audem addit μένει δ' Ἑστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη, significat quia haec sola, quam terram esse accipimus, manet immobilis intra domum deorum, idest intra mundum, ut ait Euripides καὶ Γαῖα μῆτερ, Ἑστίαν δέ σε οἱ σοφοὶ βροτῶν καλοῦσιν ἡμένην ἐν αἰθέρι ». È lecito supporre che le parole ricordate da Plutarco si trovassero nel proemio dello scritto di Cleante.

2 (11, 558-560 A., om. P.). DL, VII, 155; SERVIO, *Ad Verg. Aen.*, I, 381; FILONE, *De confusione linguarum*, 5 (vol. II, p. 230, 21 Wendland) [a].

* Ordine delle parti del mondo [b]: nel mezzo la terra, che fa da centro [c]; dopo di essa l'acqua, disposta in forma sferica, concentrica alla terra [d], in modo che la terra viene a trovarsi nell'acqua [e]; e dopo l'acqua, l'aria disposta a sfera.

2. *a*) Prendo a base il testo di DL che, pur essendo un sommario, è compiuto. Quivi la dottrina è attribuita genericamente agli Stoici; Servio parla di *physici* e Filone nomina οἱ ζητητικοὶ τῶν φιλοσόφων, che all'incirca viene a dire lo stesso, senza però escludere un'allusione ad altre scuole filosofiche.

b) DL: τὴν διακόσμησιν ὧδε ἔχειν «la disposizione dell'Universo è nel modo seguente».

c) DL: κέντρου λόγον ἐπέχουσαν, cfr. Filone: τοῦ παντὸς κέντρον εἶναι τὴν γῆν. Servio, che sembra considerare soltanto un emisfero: *terram inferiorem esse.*

d) Non occorre insistere sopra una scusabile imprecisione del linguaggio, per cui prima si parla della terra come centro, e poi di un centro della terra. L'idea delle sfere concentriche vien fuori abbastanza chiara dal contesto; ed è facile sottintendere che anche la terra è sferica.

e) La spiegazione di questa apparente assurdità è in Crisippo, (*SVF*, II, 527, p. 168, 20-25): «Attorno alla terra si diffonde l'acqua, in forma sferica, avendo un potere (di espansione) più uniforme; giacchè alcune sporgenze della terra attraverso la sfera acquea si spingono in alto (cioè: in fuori), e tali sporgenze sono le isole, e quelle molto estese furono dette continenti, per l'ignoranza del fatto che anche quelle sono circondate da grandi mari (cioè: dagli oceani)».

3 (II, 572 A., om. P.). CLEOMEDE, *Circul. doctr.*, I, 11, p. 75 Bake.

* Come mai la terra, che è come un punto [a] rispetto alla grandezza dell'Universo, manda l'alimento al cielo e agli astri in esso compresi, che sono così numerosi e così grandi? [b] Non è questa una difficoltà, perchè, se la terra è piccola per volume, è però grandissima per potenza, costituendo da sè per così dire la massima parte della sostanza universale [c]. Se, pertanto, noi immaginassimo che essa si risolvesse tutta in fumo o in aria, essa diverrebbe molto più grande di tutto l'ambito del cosmo. E non soltanto se si risolvesse in fumo o in aria, ma anche se si riducesse in polvere [d]. Ognuno, infatti, può vedere che anche la legna che va in fumo si

spande quasi all'infinito, e così l'incenso che si brucia e ogni altro corpo solido che si risolve in vapore. E se d'altra parte, immaginassimo il cielo, con l'aria e con gli astri, compresso in modo da raggiungere la densità della terra, tutto si ridurrebbe a un volume minore di quello della terra. Sicchè per volume la terra è un punto rispetto al mondo, ma avendo una potenza indicibile [e] ed essendo in grado di espandersi quasi all'infinito, non manca della facoltà di fornire alimento al cielo e ai corpi celesti. Nè ciò facendo, può esaurirsi, perchè a sua volta essa riceve qualcosa [f] dall'aria e dal cielo. C'è infatti un processo, secondo Eraclito «in su è in giù» attraverso tutta la sostanza universale, nata a piegarsi e mutarsi e ad obbedire in tutto al creatore [g] per il governo e la conservazione dell'universo.

3. *a*) στιγμιαῖα οὖσα, *cum sit puncti instar*.

b) Sulla dottrina dell'alimento del fuoco etereo e degli astri da parte della terra vedi § 4, **3** (e specialmente la nota *b*, in cui si parla di questo frammento).

c) Cioè: la materia. Cfr. Zenone, VIII, **4** F.

d) Propriamente κονιορτός è la polvere che il vento solleva nelle strade e nei campi.

e) ἀφάτῳ δυνάμει κεχρημένη. Il linguaggio scientifico assume involontariamente un tono poetico anche oggi davanti alla grandiosità di certi problemi qual è, per esempio, quello della costituzione dell'atomo. Tuttavia vien fatto di ricordare anche qui che Cleante è volentieri poeta, anche quando non usa il metro.

f) ἀντιλαμβάνουσά τινα, con ingenua imprecisione, più del linguaggio comune che del linguaggio scientifico.

g) È usato qui il termine platonico *demiurgo* per indicare Dio di fronte alla materia. Vedi Zenone, VIII, **4** F., con la nota *c*.

4 (II, 582, 583 A., om. P.). Aetio, II, 6, 1; Achille Tazio, *Isagoge*, in Petavius, *Uranologia*, 7, p. 131.

* Le circonvoluzioni celesti [a] hanno origine primieramente dalla terra come centro. Come il cerchio e la sfera si generano dal centro, così dalla terra sembra naturale che siasi generata la periferia del cosmo [b].

4. *a*) τὴν ἔξωθεν περιφοράν, «il moto circolare esterno» in Achille, l. c. In Aetio non si parla del moto, ma della forma del mondo: «Gli Stoici dicono che la genesi del mondo comincia dalla terra come centro; e principio della sfera è il centro».

b) ἀπὸ τῆς γῆς εἰκὸς τὴς ἔξω περιφέρειαν γεγονέναι « dalla terra verosimilmente è nata la circonferenza esterna », Achille, l. c. Se si tien conto di quello che leggiamo in Aetio (vedi nota a) e di ciò che a principio dice lo stesso Achille, vien fatto di pensare che περιφορά da principio sia da intendere come περιφέρεια 'circonferenza'. Ma forse la nostra è soltanto una sottigliezza, giacchè la sfera celeste non si può immaginare se non in movimento, e quindi i due concetti si equivalgono. Per questa ragione ritengo che si debba considerare come un frammento unico questo che dall'A. è diviso in due frammenti separati, dei quali uno (582, Aetio) contempla soltanto la forma geometrica, l'altro (583, Achille) il movimento della sfera cosmica.

§ 8. SUI GIGANTI

(περὶ Γιγάντων)

Introduzione.

Nessuna notizia e nessun riferimento fino ad oggi si è trovato di quest'opera, il cui titolo è registrato nell'indice di DL. È, tuttavia, poco probabile l'ipotesi del Waser, in *RE*, Suppl. III, (1918), 658, 28-30, che questa notizia si fondi sopra uno scambio di nome, tra *Cleanthes* e *Neanthes* di Cizico, scambio che è certamente avvenuto per gli *Spuria* (592-596 A., 67-71 P.), esclusi dalla mia raccolta, perchè estranei a Cleante. Nell'elenco di DL non troviamo nessuno dei titoli che appaiono in quegli *Spuria*: μυθικά *Fabulosa*, περὶ θεομαχίας *De pugna deorum*, περὶ ὀρῶν *De montibus*. Cfr. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, III, 3.

Per congettura si può pensare che il nome di « giganti » sia stato conservato da Cleante per indicare i primi uomini del mondo recentemente risorto dopo una conflagrazione. Questi uomini sono veramente « figli della terra » (γηγενεῖς) come li chiamavano i poeti.

La dottrina di Zenone in proposito è nota (vedi Zenone, IV, V, 10 F.); e Cleante avrà proceduto anche qui col suo metodo ossequioso di esporre e svolgere il pensiero del maestro. Non oserei dire che ad un così inteso scritto περὶ Γιγάντων debba risalire il frammento *SVF*, II, 588 (Lattanzio, *Div. inst.*, II, 10), quantunque nell'introduzione almeno di un tale scritto non sarebbe stata fuor di luogo una confutazione della teoria aristotelica circa l'eternità del genere umano. Più probabile è che all'opera di Cleante risalga il fr. *SVF*, II, 739, che qui appresso traduco.

Inoltre, se mi è permesso fare ancora un passo nel campo delle ipotesi, una trattazione sui giganti non poteva limitarsi alla spiegazione della loro origine: doveva rendere conto del loro sparire dal mondo; interpretare cioè il mito della distruzione dei giganti per opera di Giove. La trattazione così ampliata doveva presentare le idee di Cleante intorno al progresso e alla scala degli esseri viventi, la scala, voglio dire, costruita in base al loro grado di perfezione. Per questo ho accolto anche il fr. **2**, che mi ha offerto un inatteso riscontro con un luogo delle *Opere poetiche*.

Frammenti.

1 (II, 739 A., om. P.). ORIGENE, *Contra Celsum*, I, 37, vol. I, p. 89, 1.

Se il mondo ha avuto un principio [a], bisogna per necessità ammettere che i primi uomini non nacquero da connubio, ma dalla terra, per essersi riuniti nella terra gli elementi generativi [b].

1. *a*) «Anche secondo il parere dei Greci stessi» dice ORIGENE, l. c.: «non tutti gli uomini nacquero da un uomo e da una donna; perchè, se il mondo è nativo (γενετός) è necessario che...». L'ipotesi opposta è che il mondo non avesse avuto un principio, cioè fosse eterno (ἀίδιος), con la quale ipotesi «Aristoteles labore se ac molestia liberavit», come dice Lattanzio nel passo che ho citato nell'*Introduzione* di questo paragrafo.

b) Cfr. ZENONE, IV, **10** F. Per 'elementi generativi' s'intendono le 'ragioni seminali' σπερματικοὶ λόγοι, che rimanendo nella materia attraverso la conflagrazione, garentiscono il sorgere di una nuova διακόσμησις in tutto simile a quella distrutta dal fuoco.

2 (III, 20 A., om. P.). CICERONE, *De fin.*, IV, 28.

L'uomo è l'anima [a].

2. *a*) L'uomo nella sua perfezione ideale consiste essenzialmente nell'anima: cioè l'anima è quella che dà all'uomo la superiorità sugli altri animali e lo rende capace di avvicinarsi a Dio. Il testo seguito da Cicerone risale a Crisippo. Ma dai *frammenti poetici*, n. **14**, si vede che l'idea e la caratteristica formula risalgono a Cleante.

§ 9. PREISTORIA
(Ἀρχαιολογία)

Non senza esitazione propongo un'ipotesi sul titolo di quest'opera, di cui ogni notizia ci manca. In un primo momento pensai all'opera di Crisippo περὶ ἀρχαίας φυσικῆς o περὶ τῶν ἀρχαίων φυσιολόγων (i due titoli e i due frammenti sono registrati nello specchio riassuntivo dell'A., *SVF*, III, p. 205, 22). Come Cleante nell'esporre la dottrina di Zenone e nello spiegare la filosofia di Eraclito (vedi sopra, §§ 2 e 3) non aveva potuto fare a meno di considerare gl'insegnamenti di scuole diverse, così, pensavo, avrà potuto a tale studio comparativo dedicare un'opera speciale, col titolo ironico di «Anticaglie». Più tardi Crisippo avrebbe seguito la stessa strada con l'opera a cui accennavo or ora. Che non sia troppo audace l'attribuire un senso ironico alla parola ἀρχαιολογία presso questi filosofi, c'insegnano i molti passi polemici che si possono raccogliere nei loro frammenti. In particolare, si veda, per esempio, come Crisippo *SVF*, II, 762, p. 214, 20, parlando di un problema posto da Epicarmo, lo designava come «discorso vecchio» λόγος ἀρχαῖος, con ironia così palese come quella che ognuno sente leggendo le parole di Oceano nel *Prometeo* di Eschilo (v. 317)

ἀρχαῖ' ἴσως σοι φαίνομαι λέγειν τάδε.

Il tono che Crisippo assume verso Epicarmo non è meno rispettoso di quello con cui (nel frammento successivo, p. 215, 2) parla degli sbagli grossolani, διαπτώματα, nella fisiologia di Platone, o di quello usato da Cleante verso Aristotele (vedi § 8, *Introduzione*, e fr. 1, nota *a*).

Ma un altro ordine di considerazioni mi portò più tardi molto lontano da quel primo pensiero.

Lo svolgimento dei significati della parola ἀρχαιολογία, dall'antichità fino all'introduzione del termine scientifico *archeologia* nelle lingue moderne, mantiene sempre l'idea fondamentale di 'trattazione di cose antiche'. È noto che questo titolo fu dato a quella parte del primo libro di Tucidide in cui, con metodo che

possiamo chiamare vichiano, la storia antichissima della Grecia è ricavata da indizi raccolti nei poemi omerici. Similmente alcuni secoli più tardi, con lo stesso termine Dionigi d'Alicarnasso designò quella parte della storia romana che Tito Livio giudicava più vicina alle favole poetiche e alle tradizioni leggendarie che alla verità storica. Quello che abbiamo detto sopra (§ 8) circa lo scritto περὶ Γιγάντων suggerisce l'ipotesi che nell' Ἀρχαιολογία Cleante esponesse l'origine e le remote vicende dell'incivilimento del genere umano. Non senza ragione, probabilmente, nell'elenco di DL (*SVF*, I, p. 107, 5-7) si seguivano in questo ordine i titoli Ἀρχαιολογία, περὶ θεῶν, περὶ Γιγάντων. L'esame del mito e delle tradizioni poetiche aveva condotto Zenone, e conduceva quindi Cleante, a stabilire per quali vie, con quali lumi, umani e divini, traendo partito dall'osservazione dei fenomeni e dalle esperienze delle generazioni passate, l'uomo riusciva ad orientarsi nel mondo, a utilizzare le forze della natura, e a passare dallo stato ferino a una civiltà sempre più progredita. In ZENONE, II, 3 F. le doti peculiari del σοφός sono state raggiunte «facendo tesoro dell'esperienza nelle sue azioni» ταῖς περὶ τὸν βίον ἐμπειρίαις χρώμενον ἐν τοῖς πραττομένοις ὑπ'αὐτοῦ (*SVF*, III, 567, p. 150, 2).

Altri indizi della stessa dottrina sono:

a) *SVF*, II, 1162 (p. 334, 16) CICERONE, *De legibus*, I, 26: «Artes vero innumerabiles repertae sunt docente *natura*; quam imitata *ratio* res ad vitam necessarias sollerter consecuta est». Superfluo osservare che *natura* e *ratio* corrispondono ai termini greci φύσις e λόγος.

b) *SVF*, III, Diogene di Babilonia 90 (p. 235, 2) presso FILODEMO, *De musica*, IV, p. 105 Kemke: ὁ λόγος ἢ λογισμὸς (la ragione in quanto calcolo) ἐπήγαγε τὴν μουσικήν. In un altro frammento (64, p. 224, 28): la musica fu introdotta prima per un fine religioso, poi per un fine educativo. Cfr. anche 79 (p. 230, 25): valore educativo e sociale della musica.

c) Nel fr. 41 dello stesso Diogene (p. 218, 34) presso CICERONE, *De fin.*, III, 49: «cognitiones comprehensionesque rerum, e quibus efficiuntur artes» allude allo studio della natura e ai fondamenti stessi dell'esperienza. Con le parole *cognitiones comprehensionesque* è tradotto l'unico termine greco καταλήψεις.

§ 10. *DUBIA*

FRAMMENTI D'INCERTA ASSEGNAZIONE

Introduzione.

Nelle raccolte dell'A. e del P. troviamo ancora una dozzina di frammenti che riguardano la dottrina 'fisica', ma che non si lasciano riportare con sicurezza ad alcuna delle opere che abbiamo tentato di ricostruire in questo capitolo. Qui si presenta una questione preliminare: se sia proprio necessario che una notizia o una citazione di argomento fisico debba riportarsi a un'opera fisica. La risposta non può essere dubbia, se si pensa che alcune idee peculiari di Cleante intorno agli dèi, per espressa testimonianza di Cicerone [a] erano esposte nell'opera *Contro il piacere*, cioè in uno scritto di soggetto etico. Altra questione pregiudiziale è quella circa l'opportunità di accogliere come frammenti alcune vaghe indicazioni di carattere dossografico, in cui il nome di Cleante si trova messo insieme con altri nomi di stoici e magari di filosofi d'altre scuole. A me sembra che la poca attendibilità, e ad ogni modo la forma troppo generica, di tali notizie ci autorizzi a escluderli da una raccolta di frammenti. Tuttavia, per comodo dei lettori che non possono consultare l'opera dell'A., do qui alcuni cenni anche sui passi da me esclusi.

a) 496 A., 20 (= 52 dei framm. di Zenone) P. — Probo, *Commento a Virgilio*, Ecl. 6, 31. Teoria dei quattro elementi attestata per Zenone, Crisippo e Cleante. I nomi sono stati corretti dai moderni; nella tradizione apparivano alquanto alterati (Speusippus Soleus, Cleanthes Thasius). In *SVF*, II, 413, p. 137, 7 il luogo di Probo è riportato in forma più compiuta; ai detti nomi segue: «qui principem habuerunt Empedoclem Agrigentinum, qui de his ita scribit: τέσσαρα δὴ κτλ. (Emped., fr. 6 Diels). Non può esser dubbio che la teoria dei quattro elementi fosse accolta da Zenone e quindi da Cleante (cfr. sopra § 3, 3, nota *a*), ma solo per Crisippo abbiamo qualcosa più di una semplice informazione.

b) 509 A., omesso da P. — Filone, *De providentia*, II, 48. Cleante è nominato accanto a Parmenide, Empedocle e Zenone come sostenitore dell'immortalità della materia.

c) 521 A., 39 P. (= 140 A., Zen. 87 P.) — Galeno, *De Hippocr.*

et Plat. plac., II, 8. Cleante è nominato insieme con Zenone e Crisippo per la teoria che l'anima abbia nutrimento dal sangue. Cfr. ZENONE, IV-V, 9 F.

d) 532 A., 14 P. (cfr. Diogene, 31 in *SVF*, III, 216, 32) — AETIO, I, 7, 17 (DDG p. 302 b 15). Per la definizione di Dio come 'anima del mondo' vengono nominati insieme Diogene (di Babilonia), Cleante e Oinopide (per quest'ultimo vedi DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker*[3], I, p. 297, 9). Vedi quello che sopra ho detto a proposito di Cicerone, *De natura deorum*, I, 37, e poi nei Frammenti dei libri etici, § 6, 2.

e) 550 (=173) A., omesso da P. — CICERONE, *De divinatione*, I, 6. Nella storia degli scritti intorno alla divinazione è considerato come fondatore Zenone *(Zeno in suis commentariis quasi semina quaedam sparsisset)*, propagatore proficuo Cleante (*et ea Cleanthes paulo uberiora fecisset*, cfr. ZENONE, IV, V, 12, n. *a* F.). Il seguito riguarda Crisippo e i suoi discepoli (vedi *SVF*, II, 1187; III, Diogene 35, Antipatro 37).

f) 523 A., 37 P. AETIO, IV, 5, 11. Cleante viene ultimo in un elenco di filosofi per i quali la mente (νοῦς) sarebbe non inerente all'anima fin dall'origine dell'individuo umano, ma inserita dal di fuori (θύραθεν εἰσκρίνεσθαι). L'elenco, oltre Cleante, comprende Pitagora, Anassagora, Platone e Senocrate. Alla base di questa notizia dossografica deve essere un equivoco. L'A. si limita ad osservare: « *Qui hoc de Cleanthe dixit philosophum male intellexisse videtur*. Il P. aveva già notato la confusione di principî diversi, ma insieme osservato che la terminologia è aristotelica, confrontando *De gen. anim.*, II, 3, p. 736 b, 27: λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια (« non rimane altra possibilità fuori di questa, che la mente sola sia introdotta posteriormente dal di fuori e sia essa sola un elemento divino; giacchè la sua attività non ha niente in comune con un'attività corporea »).

Eliminata in tal modo una metà dei frammenti a cui accennavo da principio, rimangono i sei seguenti, della cui provenienza, se qualche ipotesi può arrischiarsi, sarà fatto cenno nelle note.

a) *De natura deorum*, I, 37. Dal passo di Cicerone il P. aveva cavato i frammenti 14-17 e 46 della sua raccolta. L'A. seguì un procedimento curioso, prima riportando il passo intero in un frammento unico (530), poi distribuendone le parti in altri frammenti (531, 532, 534). Con tutto ciò, egli sembra (vedi nell'indice riassuntivo, p. 138, 16) aver considerato il passo come derivato da un'opera unica; laddove le parole stesse di Cicerone ci obbligano a ritenere che l'estratto a cui egli si atteneva, risaliva ad almeno due opere diverse.

Frammenti.

1 (510 A., 25 P.). PLUTARCO, *De comm. not.*, p. 1075 D.

* Nella conflagrazione universale il sole assorbirà in sè e trasformerà nella propria sostanza [a] la luna e tutti gli altri astri [b].

1. *a*) «pareggerà a sè, e trasformerà in sè», cioè: inghiottirà ed assimilerà; con un'immagine opportunamente tolta dalla nutrizione, giacchè i corpi celesti diverranno pasto del fuoco emanante dal sole.

b) L'A. non si ferma qui, come prudentemente aveva fatto il P., ma aggiunge un altro periodo di Plutarco, da cui, con piccoli ritocchi, ricava due periodi, confinando nel secondo di essi la polemica di Plutarco, e dando il primo come espressione di questo pensiero di Cleante: «Anche gli astri, che pur sono dèi, collaborano col sole alla propria distruzione, contribuendo in qualche modo alla conflagrazione». In realtà, anche questo fa parte della polemica plutarchea, che non attinge qui a Cleante, ma allude a ciò che egli stesso aveva riferito in termini generici poco prima, p. 1075 A. (vedi § 5, 3) concludendo ironicamente che per Cleante e Crisippo gli dèi «si liquefanno come se fossero di cera o di stagno». Questo frammento, nella sua parte genuina, potrebbe, al pari dei due seguenti, appartenere ai *Commentari fisici.*

2 (511 A., 23 P.). FILONE, *De incorr. mundi*, 18, p. 28 Cumont.

* La conflagrazione avviene mediante una trasformazione del mondo in fiamma [a].

2. *a*) In FILONE, l. c., l'opinione di Cleante è contrapposta a quella di Crisippo (per ciò il framm. si ripete in *SVF*, II, 611, p. 186, 32). La divergenza tra i due filosofi pareva al P. non abbastanza chiarita. Certo, a chiarirla non poteva giovare l'ipotesi dello Stein, che con φλόξ (opinione di Cleante) fosse indicato il sole, e con αὐγή (opinione di Crisippo) l'etere. Da questa spiegazione si vede che lo Stein pensava ad αὐγή nel senso di «splendore». Ma gli Stoici l'intesero come τρίτον τι πυρὸς εἶδος, cioè πυρὸς ἀπορροή emanazione, o riverbero, di calore o calore diffuso (*SVF*, II, 432, p. 142, 40); e distinsero questa forma di fuoco tanto dalla fiamma, φλόξ, quanto dalla massa incandescente, ἄνθραξ (ibid., 612, p. 187, 1). Nell'ἐκπύρωσις, dunque, per Cleante il mondo si trasforma tutto in un'immensa fiamma; per Crisippo in un sottilissimo vapore infocato e luminoso.

3 (513 A., 42 P.). CICERONE, *De nat. deorum*, II, 24.

* L'efficacia del calore animale si rivela dal fatto che non esiste cibo così pesante da non poter essere digerito nello spazio di un giorno e di una notte, e anche nelle feci rimane una parte di quel calore [a]. Inoltre, le vene e le arterie non cessano mai di battere, con un movimento, per così dire, di fuoco, nel corpo vivente; e più volte è stato osservato che

il cuore di un animale appena ucciso palpita con una celerità di movimento che sembra imitare quella della fiamma [b].

3. *a*) Tanto il P. quanto l'A. si fermano a questo punto. Ma Cicerone introduce la citazione di Cleante con queste parole: « Quod quidem (la presenza del calore nel corpo vivente) Cleanthes his etiam argumentis docet ». Il plurale sarebbe inesplicabile, se di Cleante venisse riportato il solo argomento tratto dalla digestione.

b) Il P. nelle note, e l'A. riferiscono anche dallo stesso testo ciceroniano il § 23 in cui comincia l'esposizione della teoria stoica del calore vitale; l'A. anzi non è alieno dal supporre che nel riassunto di Posidonio utilizzato da Cicerone anche quella parte risalisse a Cleante. Ma se ciò fosse, niente impedirebbe di attribuire a Cleante tutto quello che segue, almeno fino al § 31. Penso, invece, che Cleante sia citato solo per quello che aveva di peculiare. La parte comune a tutti gli stoici poteva essere riassunta sopra un manuale qualsiasi. Si confronti l'altra più vicina citazione di Cleante nel § 40 (in questo capitolo della mia raccolta, § 4, 4): « Atque ea quidem (gli astri) tota esse ignea duorum sensuum testimonio confirmari Cleantes putat ». Il nuovo argomento è di Cleante, la dimostrazione generale include menzioni di Crisippo (ivi, 37, 38) e quindi non può risalire a Cleante.

4 (551 A., 18 P.). CALCIDIO, *Commento al Timeo*, c. 144 [a].

* Ciò che avviene per disposizione della Provvidenza avviene anche fatalmente; ma non tutto ciò che avviene fatalmente avviene per opera della Provvidenza [b].

4. *a*) Il passo è citato in forma più compiuta in *SVF*, II, 933, p. 268, 11. Si vede, attraverso l'oscurità dell'espressione, che la teoria di Crisippo, e forse anche di Zenone (cfr. ZENONE, IV-V, 11 F. con la nota *b*), identificava la Provvidenza col fato. Non così Cleante.

b) P. cita a confronto l'*Inno* (vedi *Frammenti delle Opere poetiche*, 1, v. 17, 30 della traduzione). A me sembra probabile che proprio a quel passo dell'Inno o ad un qualche commento di esso, risalga la notizia di Calcidio.

5 (515 A., 45 P.). PLUTARCO, *De sollertia animalium*, p. 967 E; ELIANO, *De natura animalium*, VI, 50 [a].

* Cleante che non credeva all'intelligenza degli animali [b], raccontava di aver veduto coi suoi occhi, mentre si trovava in campagna per diporto, questo spettacolo. Alcune formiche si diressero verso un formicaio che non era il loro, trasportando con sè il cadavere di una formica. Dal formicaio uscirono alcune formiche e s'intrattennero con quelle lì giunte col cadavere, e poi rientrarono; e ciò fecero due o tre volte. Da ultimo vennero su trascinando un verme e lo diedero

come prezzo del riscatto per il cadavere, e fatto il cambio, si presero il cadavere e lo trasportarono nel formicaio [c].

5. *a*) La fonte è certamente la stessa; ma Plutarco riassume in breve, laddove Eliano si compiace di qualche abbellimento retorico. Tale dev'essere già il principio stesso del racconto: «Cleante era fieramente avverso a coloro che parlavano d'intelligenza degli animali, e li combatteva a tutto potere; ma questo fatto di cui fu testimone lo costrinse suo malgrado, ad ammettere che anche gli animali ragionavano». Vedi la nota seguente.

b) καίπερ οὐ φάσκων μετέχειν λόγου τὰ ζῷα dice semplicemente Plutarco; cioè, come è probabile, Cleante raccontava il fatto, senza trovarlo sufficiente per ammettere l'intelligenza degli animali.

c) Credo sia vano cercare in quale opera Cleante abbia raccontato l'aneddoto. Ciò poteva anche essere avvenuto per una menzione incidentale, come pure poteva essere stato un esempio delle forme rudimentali di vita sociale che si notano in certi animali. Cfr. *SVF*, III, 369, p. 90, 9 (Cicerone, *De fin.*, III, 63): «formicae apes ciconiae aliorum etiam causa quaedam faciunt». Inoltre, le formiche e le api ricorrono più volte nei passi relativi alla Provvidenza; cfr. per es. *SVF*, II, 726-733, pp. 206-209. Particolarmente importante è il n. 733 (Filone, *De animalibus*, p. 168 Aucher), che forse ci offre il punto di vista di Cleante: quello che nell'animale sembra frutto d'intelletto, è invece opera della Provvidenza, che lo spinge ad agire in quel modo. La caricatura di questa teoria è in Cicerone, *Acad. Pr.*, II, 120 (*SVF*, II, 1161, p. 334, 7 ss.: cuius (divinae sollertiae) quidem vos (Stoici) maiestatem deducitis usque ad apium formicarumque perfectionem, ut etiam inter deos Myrmecides aliqui minutorum opusculorum fabricator fuisse videatur». Quello che importa notare è che Plutarco, l. c., **967** F. (in continuazione del passo riportato sopra) ci autorizza ad escludere ulteriori osservazioni di Cleante sulla vita delle formiche: τῶν δὲ πᾶσιν ἐμφανῶν (contrapposto a ὁ μὲν οὖν Κλεάνθης ἔλεγε) ἥ τε περὶ τὰς ἀπαντήσεις ἐστὶν εὐγνωμοσύνη, τῶν μηδὲν φερόντων τοῖς φέρουσιν ἐξισταμένων ὁδοῦ, αἵ τε τῶν δυσφόρων καὶ δυσκομίστων διαβρώσεις καὶ διαιρέσεις ὅπως εὐβάστακτα πλείοσι γένηται, «ma tra i fatti che tutti possono osservare c'è da una parte l'intelligenza e destrezza di cui danno prova quando s'incontrano, chè quelle scariche si traggono da un lato per lasciare libero il passo a quelle cariche, e l'abilità con cui rosicchiano e spezzettano i fardelli troppo malagevoli e gravi a portarsi, per far sì che divengano portabili di leggieri da parecchie di loro insieme».

6 (544 A., 63 P.). Scolio a Omero, *Iliade*, III, 64.

In Lesbo si venera Afrodite col titolo di *aurea* [a].

6. *a*) Il Wachsmuth attribuiva questo frammento all'opera περὶ θεῶν. Il P. domanda perchè non si debba pensare piuttosto all'opera περὶ τοῦ ποιητοῦ. Ho esitato ad accettare l'una o l'altra attribuzione, perchè la notizia data nello scolio ha carattere più antiquario che filosofico; dà quindi adito al sospetto che anche qui, come in Ateneo, XIII, **572** F. (545 A., 64 P.) e in Porfirio, *Vita di Pitagora*, 1, 2 (593 A., 68 P.) il nome di Cleante sia stato tramandato per equivoco invece di Neante (Νεάνθης), equivoco già messo in luce dal Müller, *Historicorum Graecorum Fragmenta*, II, pp. 5, 9, 11. Vedi sopra § 8, *Introduzione*.

V

OPERE MORALI

Introduzione generale.

Non meno di trenta opere nell'elenco di DL (VII, 174 = *SVF*, I, 481, p. 106, 31 — 108, 6) sono di argomento morale; ma forse neppure una decina tra queste può con qualche probabilità considerarsi come rappresentata, o utilizzata, nei pochi frammenti che abbiamo. Solo lo scritto intorno al piacere (vedi più giù, § 6) è espressamente citato due volte; e a dire il vero, una di queste citazioni costituisce una sorpresa per lo studioso, in quanto la materia trattata pare più adatta per l'opera περὶ θεῶν (vedi sopra, *Libri Fisici*, § 10, *Introduzione*). Se questo fatto suggerisce di procedere con cautela e di non fidare troppo nei nostri criteri per la ricostruzione delle opere perdute, d'altra parte ci vieta di confondere insieme, per l'affinità della materia in singoli passi, opere che nel complesso dovettero essere diversissime tra loro. Per Cleante sono state commesse parecchie di queste confusioni; alcune quasi incredibili, di opere in prosa con opere in versi, o di un'opera poetica con un'altra pure poetica ma di metro differente. Non è necessario documentare qui cose che vengono indicate ciascuna al suo luogo in questo volume.

Piuttosto mi sembra che sia utile, per chi voglia avere un'idea della straordinaria attività di Cleante come scrittore, dare qui l'elenco di quelle opere morali di cui non abbiamo frammenti:

1. περὶ εὐβουλίας « del senno pratico » (vedi la definizione dell'εὐβουλία, *SVF*, III, 264, p. 64, 25: ἐπιστήμη τοῦ ποῖα καὶ πῶς πράττοντες πράξομεν συμφερόντως, « scienza che contempla quali azioni e in qual modo siano da compiere per agire utilmente »).

2. περὶ εὐφυΐας « della buona indole » (nobiltà d'animo, spesso unita, ma non necessariamente, con la nobiltà di sangue, εὐγένεια: *SVF*, III, 366, p. 89, 15 ss.). Quest'opera era diretta contro Gorgippo, se è, come credo, attendibile la congettura del CRÖNERT, *Kolotes und Menedemos*, p. 81, n. 398, che nell'elenco di DL riunisce le due indicazioni consecutive in un titolo unico: περὶ εὐφυΐας πρὸς Γόργιππον.

3. περὶ καλῶν, *De rebus honestis* (probabilmente sullo stesso soggetto trattato da Crisippo nel περὶ τοῦ καλοῦ, *de honesto*).

4. περὶ πράξεων, *De rebus agendis* o *de actionibus* (non una teoria dei doveri, ma un esame dell'attività pratica in relazione col fine e coi mezzi).

5. περὶ φθονερίας, *De invidia* (propriamente: disposizione a soffrire di questa malattia dell'anima che è l'invidia, φθόνος. Vedi *SVF*, III, 421, p. 102, 33 ss.).

6. περὶ ἔρωτος, *De amore* (forse περὶ Ἔρωτος, *De Cupidine*; cfr. ZENONE, II, **18-20** F.). Con lo stesso titolo c'era un'opera di Crisippo. Del resto gli Stoici riconobbero un'ἐρωτικὴ ἀρετή=ἐπιστήμη τοῦ καλῶς ἐρᾶν, *SVF*, III, 717, p. 180, 30.

7. περὶ τιμῆς « dell'onore » (forse 'dei premi' e del riconoscimento dei meriti nella vita sociale; o della condotta da tenere per non cadere nell'ambizione, φιλοτιμία).

8. περὶ ἐλευθερίας, *De libertate* (la libertà intesa come « scienza di ciò che è permesso e di ciò che è vietato », *SVF*, III, 356, p. 87, 5 s.; o illustrazione del paradosso *quod solus sapiens liber*, che implica un esame delle passioni di cui lo stolto si fa schiavo? o dovrà intendersi περὶ ἐλευθεριότητος, *De liberalitate*? Cfr. *SVF*, III, 43, p. 12, 33 ss.).

9. περὶ βασιλείας, *De regno* (cfr. *SVF*, III, 617, p. 158, 34 ss. Anche Persèo e Sfero scrissero opere con questo titolo. L'argomento era di attualità nell'epoca dei successori d'Alessandro).

10. περὶ νόμων, *De legibus* (con lo stesso titolo scrissero opere Zenone, Sfero, Crisippo, Diogene di Babilonia, per rimanere fra gli Stoici).

11. περὶ βουλῆς, *De consilio* (non *De voluntate*, che sarebbe περὶ βουλήσεως, ma piuttosto sulla riflessione e la deliberazione; cfr. 1, περὶ εὐβουλίας).

12. πρὸς Ἥριλλον « contro Erillo » (vedi sopra i frammenti di Erillo, e cfr. CLEANTE, *Libri fisici*, § 7, Introduzione).

13. περὶ τοῦ δικάζειν « dell'ufficio del giudice » (anche Crisippo scrisse un'opera con questo titolo).

14. περὶ ἀγωγῆς « sull'educazione » (sul senso speciale di ἀγωγή a Sparta, vedi SFERO, fr. 4, nota *b*).

15. περὶ φιλίας, *De amicitia* (vedi sopra, *Opere poetiche*, 10, n. *c*).

16. περὶ ὑμεναίου, *De nuptiis*.

17. περὶ συμποσίου, *De convivio* (cfr. i Συμποτικοὶ διάλογοι di Persèo. Anche la menzione di una συμποτικὴ ἀρετή in *SVF*, III, 301, p. 74, 18 e 717, p. 180, 27 attesta l'importanza dell'argomento).

18. περὶ χρειῶν (vedi ARISTONE, I, 2 F., n. *k*).

19. περὶ τοῦ ὅτι ἡ αὐτὴ ἀρετὴ ἀνδρὸς καὶ γυναικός « che la virtù della donna non è diversa da quella dell'uomo ». (Vedi *Libri logici*, Introduzione. Si tratta di una questione che gli Stoici trovarono già trattata in Platone e in Senofonte, e di cui, per i tempi più recenti, abbiamo un saggio notevole in Musonio. Le stesse idee, in sunto, in *SVF*, III, 254, p. 59, 32 ss.).

20. περὶ στολῆς ' intorno all'abito ' o ' del modo di vestire '. La nostra conoscenza di quest'opera si deve unicamente a Filodemo περὶ τῶν Στωικῶν, le cui parole qui riporto secondo il testo critico datoci dal CRÖNERT (*Kolotes und Menedemos*, pp. 60-61) Ἐπεὶ δέ τινες τῶν καθ'ἡμᾶς καὶ περὶ τῆς Διογένους ὥς γέ φασι διστάζουσιν Πολιτείας ὑπεκδυόμενοι τὴν Στοάν, ῥητέον ἂν εἴη τὸ καὶ Διογένους εἶναι καὶ τὸν τρόπον ἔχουσαν τοῦτον, ὡς αἵ τ'ἀναγραφαὶ τῶν πινάκων αἵ τε βιβλιοθῆκαι σημαίνουσιν. καὶ Κλεάνθης ἐν τῷ περὶ στολῆς ὡς Διογένους αὐτῆς μνημονεύει καὶ ἐπαινεῖ καὶ κοινῶς τε τῶν ἐν αὐτῇ διατάξεων κἀπὶ μέρους ἐνίων ἔχθεσιν (cioè ἔκθεσιν) ποιεῖται. Vale a dire: ' Siccome taluni dei nostri (cioè degli epicurei), a detta loro, mettono in dubbio (non considerano come genuina) anche la *Repubblica* di Diogene, per scansare gli attacchi degli Stoici, è il caso di affermare che non solo essa è di Diogene, ma è (genuina) così come è segnata nei cataloghi e nelle biblioteche. E Cleante nella sua opera *Sul modo di vestire* la ricorda come opera di Diogene

e ne fa l'elogio e non solo ne espone i precetti in genere, ma anche di alcuni di essi fa una esposizione particolare'. Non occorre qui ricordare i malintesi e le curiose ipotesi a cui diede origine questo passo di Filodemo quando se ne aveva una conoscenza meno sicura. Comunque, vedi *Libri logici*, § 2. Importante è per noi che Cleante si sia occupato anche di questo argomento e che nel trattarlo abbia seguito i principi (di semplicità e praticità e di opposizione al lusso e alla moda) enunziati già da Diogene; che sono poi su per giù quelli predicati e praticati dagli Stoici dell'età romana, come Seneca ed Epitteto. Basti per tutti ricordare il περὶ σκέπης di Musonio (cfr. *Musonii Rufi reliquiae*, ed. Hense, pp. 105-109).

I frammenti etici raccolti dal P. e dall'A., se si tolgono i frammenti poetici, e qualche altro, come 563 A., che, come vedemmo, appartiene ai *Commentari fisici*, sono circa una trentina, e vanno distribuiti, con qualche grado di probabilità, fra undici opere. Se non che questo numero è da ridursi a nove per le seguenti considerazioni.

L'A. avrebbe riportato all'ἐρωτικὴ τέχνη il frammento 585, che come vedremo (più giù, § 7, 2) appartiene probabilmente al περὶ δόξης. Inoltre, il προτρεπτικός sempre secondo l'A. potrebbe essere rappresentato dal frammento 567, ma questo frammento è da lui stesso, con maggiore probabilità, assegnato all'opera περὶ ἀρετῶν (vedi più giù, § 4, 4). Sicchè alla lista delle opere di cui non conosciamo altro che il nome conviene aggiungere:

21. προτρεπτικός (cfr. Aristone, I, 2, n. *c*).

22. Ἐρωτικὴ τέχνη, *Ars amandi* (cfr. Aristone, I, 2, n. *g*; ma si tenga presente quello che abbiamo accennato qui al n. 6, περὶ ἔρωτος. La virtù, o arte amatoria, è definita ἐπιστήμη νέων θήρας εὐφυῶν προτρεπτικὴ οὖσα ἐπὶ τὴν κατ'ἀρετὴν ⟨πρᾶξιν⟩, καὶ καθόλου ἐπιστήμη τοῦ καλῶς ἐρᾶν, « la scienza di dare la caccia ai giovani ben nati, scienza che è anche esortatoria all'azione virtuosa, e in generale, la scienza dell'amore onesto »). Così sono ridotte a nove le opere, di cui si dirà qui appresso in altrettanti paragrafi.

Sulla possibilità che ai libri etici appartenesse anche lo scritto περὶ τοῦ τὸν σοφὸν σοφιστεύειν vedi l'Introduzione ai *Libri logici*.

§ 1. DELL' ISTINTO
(περὶ ὁρμῆς)

Introduzione.

Secondo l'indice di DL (*SVF*, I, p. 107, 4) due libri περὶ ὁρμῆς si trovavano nella raccolta delle opere di Cleante. Lo stesso titolo era stato usato da Zenone (vedi ZENONE, IV-V, F, *Introduzione*) e fu usato anche da Sfero. Inoltre, una σύνταξις di Crisippo περὶ ὁρμῆς è ricordata nelle *Dissertazioni* di Epitteto (vedi *SVF*, III, p. 201, 30). Se dobbiamo credere allo stesso DL, VII, 84 (*SVF*, III, 1, p. 3), non esisteva ancora nè per Zenone nè per Cleante un τόπος περὶ ὁρμῆς, cioè una trattazione speciale di questa materia. Vale a dire che se ne parlava come di un capitolo dell'etica, ma non se ne faceva oggetto di un corso d'insegnamento. Ciò non toglie che quel capitolo potesse essere svolto con una certa ampiezza in libri speciali. Non è, perciò, da supporre che Cleante entrasse in tutte le sottili distinzioni che gli Stoici posteriori introdussero nello studio di questa materia, che va dai primi impulsi naturali fino ai momenti risolutivi dei propositi e delle azioni. Per questo e per la complicata terminologia, cfr. il c. IV (pp. 40-47) in *SVF*, III. Un passo di Galeno ci informa, sulla fede di Posidonio, che la psicologia della passione e dell'azione umana era ancora per Cleante sulle basi fissate da Platone sotto il mito della tripartizione dell'anima. Appunto quel passo di Galeno mi è sembrato di poter accogliere come unico frammento, o piuttosto ricordo del περὶ ὁρμῆς di Cleante.

Frammento.

1 (571 A., 85 P.). GALENO, *De Hippocratis et Platonis placitis*, IX, 1.

Noi siamo governati da tre facoltà [a]: la concupiscibile, l'irascibile e la razionale [b].

1. *a*) La parola usata è δύναμις « potenza ». Su questo problema vedi ZENONE, IV-V, **19** F. Esso si complica per opera di Crisippo, e si presenta ripetutamente tanto nella fisica quanto nell'etica.

b) Le parole tradotte riassumono la trattazione che di questo problema faceva Posidonio nel suo trattato *Delle passioni*, περὶ παθῶν, ma Galeno aggiunge: « e Posidonio dimostrò che della stessa opinione fu anche Cleante ».

§ 2. DEL DOVERE
(περὶ τοῦ καθήκοντος)

Introduzione.

È appena credibile che di quest'opera in tre libri sia scomparsa, per così dire, ogni traccia, nella copiosa letteratura dell'argomento. La parte relativa ai doveri nella raccolta dell'A. (*SVF*, I, pp. 130-132) comprende i numeri 578-586, in tutto nove frammenti, di cui tre risalgono quasi certamente all'opera περὶ χάριτος (vedi più giù, § 5), due ad opere poetiche (**9** e **10**, sopra, p. 89 s.) e due con qualche probabilità si riportano al περὶ δόξης (§ 7). Rimangono solo i frammenti 581 e 582, che saranno qui appresso esaminati. Essi non sono nè sicuri nè molto importanti. Sulla trattazione di Cleante vedi ZENONE, VII F., *Introduzione*.

Frammenti.

1 (582 A., 92 P.). SENECA, *Epist.*, 94, 4.

* È utile anche la precettistica speciale dei doveri [a], ma solo a patto che si ricolleghi con la teoria generale e coi principii fondamentali della filosofia [b].

1. *a*) Quella cioè «che dà precetti speciali per ciascun ordine di persone, cioè che non forma l'uomo in genere, ma insegna al marito come debba condursi con la moglie» ecc. Vedi la nota seguente.

b) La lettera di Seneca è quasi interamente tradotta nei frammenti di Aristone (*Lezioni*, 2). Il § 4 lì omesso è precisamente quello riguardante Cleante. Vedi l. c., nota *d*.

2 (581 A., 96 P.). STOBEO, *Florilegio*, 28, 17. Vol. I, p. 621 Hense.

* La santità o empietà del giuramento sussiste nel momento in cui il giuramento è pronunziato: la santità, se chi giura ha il proposito di mantenere il giuramento; lo spergiuro, se ha l'intenzione di non mantenerlo [a].

2. *a*) Sono stato molto in forse intorno a questo frammento, se lasciarlo tra quelli di soggetto morale o trasportarlo tra quelli dei libri logici. La ragione

della mia perplessità va cercata nello stesso Stobeo, che poco dopo (28, 18) riferisce la dottrina di Crisippo (*SVF*, II, 197, p. 63) intorno alla questione dialettica, se il principio fondamentale che ogni giudizio è vero o falso (cfr. ZENONE, II, **33** F.) sia applicabile al giuramento. La sottigliezza con cui Crisippo tratta questa materia rivela chiaramente che egli la tratta solo dal punto di vista dialettico, e prescinde dalla questione morale. Tuttavia non può fare a meno di accennare anche a questa, e lo fa in termini che hanno una notevole somiglianza con quelli usati da Cleante. Ma una differenza è tra i due, e questa differenza mi ha indotto a lasciare il frammento di Cleante tra quelli delle opere morali. Per Crisippo la santità o empietà del giuramento non può essere cercata se non nel tempo in cui si tratta di osservarlo o violarlo, ed è caso analogo a quello del mantenere o rinnegare i patti di un contratto o di una convenzione. Cleante, invece, con alto senso morale, penetra nell'animo di colui che giura, e pone il dilemma nel momento stesso in cui il giuramento è pronunziato. Di una eguale penetrazione egli dà prova nel giudicare la volontà e l'intenzione in quelle che per i loro effetti si chiamano opere buone (vedi più giù, § 5); e questo basta per farci sentire la grandezza della sua figura morale.

§ 3. DEL FINE

(περὶ τέλους)

L'A. (*SVF*, I, p. 138, 28) segnala accanto a questo titolo i frammenti 552-556 della sua raccolta. Ma il 552 è da escludere perchè egli stesso lo indica nella stessa pagina (l. 16) come un frammento del περὶ ἡδονῆς (vedi più giù, § 6, **2**). Quanto al fr. 556, vedi sopra, *Opere poetiche,* **15**, p. 93.

Rimangono quindi i soli frammenti 554 e 555, da cui non conosciamo altro che due tratti peculiari dell'interpretazione data da Cleante alla dottrina di Zenone intorno al fine dell'uomo e alla felicità (cfr. ZENONE, IV-V, **26-29** F.). Ma neppure per questi scarsi accenni possiamo dire con sicurezza che provengano dall'opera περὶ τέλους, e ciò per due ragioni: 1) sentenze analoghe o affini si trovavano certo nel περὶ ἡδονῆς (vedi più giù, § 6), dove nessuno di noi, badando al titolo, sarebbe andato a cercarle; 2) per la definizione εὔροια βίου (vedi fr. **2**) si citano in modo generico τὰ συγγράμματα «le opere», il che prova che le stesse cose erano da Cleante trattate in opere diverse. E si comprende che, soprattutto il tema della felicità, quello del piacere, quello del sommo bene, quello del fine ultimo, quello della condotta morale, e simili, non si potevano separare l'uno dall'altro nettamente. Non erano tanti problemi distinti, ma sempre lo stesso problema affrontato da diversi lati. Cfr. CICERONE, *De fin.*, II, 44 (*SVF*, III, 22) «...relinquitur non mihi cum Torquato, sed virtuti cum vo-

luptate certatio: quam quidem certationem homo acutus et diligens Chrysippus non contemnit, totumque discrimen summi boni in earum comparatione positum putat ». E lo stesso, più o meno, avrà fatto Cleante.

Frammenti.

1 (555 A., 73 P.). DL, VII, 89.

* Nel principio di seguire la natura [a] dobbiamo intendere la natura universale [b].

1. *a*) Il principio, s'intende, di Zenone. Vedi in proposito Zenone, IV-V, **30** F.

b) Il P. ha incluso in questo frammento anche le parole che seguono in DL, e cioè i due passi corrispondenti a *SVF*, III, 39 e 228. Il primo di questi può leggersi in Zenone, IV-V, **29** F. L'altro dice: « Ma l'animale ragionevole è traviato a volte per le persuasive apparenze delle cose esteriori (διὰ τὰς τῶν ἔξωθεν πραγμάτων πιθανότητας), e a volte per le suggestioni delle persone con cui vive (διὰ τὴν κατήχησιν τῶν συνόντων); giacchè i motivi che la natura fornisce non sono soggetti a deviazione » (ἐπεὶ ἡ φύσις ἀφορμὰς δίδωσιν ἀδιαστρόφους). L'A. annota (tacendo, come suole il nome di P.): « ad ea quae porro secuntur ap. Diog. (cioè in DL, VII, 89) Cleanthis nomen non pertinere certum est ». Infatti la notizia circa la divergenza tra Crisippo e Cleante (per Crisippo seguire la natura vuol dire attenersi non solo alle leggi della natura universale, ma anche a quelle della natura umana) nel testo di DL ha tutta l'aria di una parentesi; sicchè dopo di essa non si parla più di Cleante; tanto vero che vi abbiamo trovato un frammento di Zenone. Si deve per questo escludere che la dottrina di Cleante accogliesse anche le idee accennate in questa seconda parte del paragrafo di DL? Tutt'altro: DL cita questo o quel nome quando c'è una divergenza di vedute; non nomina nessuno quando la tradizione della Scuola è uniforme e concorde. Oltre a ciò, l'ultima parte del detto paragrafo ha in sè una impronta cleantea, nelle ultime parole, che ho testualmente riferite. Basta confrontare con esse il fr. 566 (più giù, in questo capitolo, § 4, **3**): πάντας ἀνθρώπους ἀφορμὰς ἔχειν ἐκ φύσεως. Sicchè probabilmente il riassunto a cui attingeva DL, seguiva in questa parte molto da vicino Cleante. Le sue idee sul κοινὸς νόμος e sulle deviazioni da esso da parte degli « stolti » sono splendidamente esposte nell'*Inno a Giove* (vedi *Opere poetiche*, **1**).

2 (554 A., 74 P.; cfr. anche III, 16 A.). Stobeo, *Ecl.*, II, 7, 6 e, p. 77, 21 W.; Sesto Emp., *Adv. mathem.*, XI, 30.

La felicità consiste in un corso facile di vita [a].

2. *a*) La stessa definizione di Zenone, IV-V, **33** F. Anche le fonti attestano l'identità della definizione di Cleante con quella del maestro. Le parole che Stobeo aggiunge sono un commento: « di questa definizione si serve Cleante

nelle sue opere (vedi sopra, *Introduzione* di questo paragrafo) e Crisippo e tutti i suoi successori, affermando che la felicità è tutt'uno con la vita felice, distinguendo tuttavia che il termine a cui si tende (σκοπὸν ἐκκεῖσθαι) è la felicità, e la mèta è (τέλος δ'εἶναι) l'ottenere la felicità, che è poi la stessa cosa che l'esser felice». Per la differenza tra σκοπός (bersaglio da colpire) e τέλος (bersaglio colpito) il P. cita Stobeo, *Ecl.*, II, 7, 3 e, p. 47, 8. L'immagine del bersaglio è esplicitamente attestata da Filone, *De Moyse*, III, p. 158, vol. II Mangey (*SVF*, III, 10). Naturalmente lo σπουδαῖος è un tiratore infallibile: οὐδένα δὲ τῶν ἀστείων οὐθ'ὁδοῦ διαμαρτάνειν οὔτ'οἰκίας (come dire οἰκονομίας) οὔτε σκοποῦ (Stobeo, *Ecl.*, II, p. 111, 18 W. = *SVF*, III, 548, p. 147, 16 s.).

§ 4. SULLE VIRTÙ
(περὶ ἀρετῶν)

Introduzione.

Anche nella produzione di Crisippo si trovava un'opera περὶ ἀρετῶν in due libri, senza tener conto di altri titoli che pure si riportano allo stesso argomento [a]), come di Cleante abbiamo veduto [b]) che uno scritto speciale era rivolto a dimostrare insussistente ogni differenza tra la virtù della donna e quella dell'uomo. Ma, come è naturale, e Crisippo e Cleante ed altri filosofi, dediti all'insegnamento, avevano continue occasioni di occuparsi della virtù, anche quando prendevano a trattare di proposito un altro soggetto. Così non ci meraviglieremo che la sentenza διδακτὴν εἶναι τὴν ἀρετήν, *quod virtus doceri possit*, si trovasse da Crisippo trattata in un'opera περὶ τέλους, da Posidonio in un programma di scuola, προτρεπτικὸς λόγος e da Cleante forse nel περὶ ἀρετῶν. «Forse» dico, perchè nè per questo frammento nè per gli altri qui raccolti si trova alcuna designazione dell'opera nelle fonti. Mi sono attenuto al criterio seguito dal P. e dall'A. nell'aggrupparli, cioè a un criterio generico di verosimiglianza, fino a che non si scopra qualche argomento o prova in contrario. Non ho potuto, invece, per il principio informatore della mia raccolta, accostare a questo gruppo di frammenti il n. 563 A., 76 P., che proviene dai *Commentari fisici* (vedi ivi, § 4, 1).

a) περὶ τῆς τῶν ἀρετῶν διαφορᾶς, *De virtutum differentia*, in quattro libri (dunque, delle virtù in particolare) e περὶ τοῦ ποιὰς εἶναι τὰς ἀρετάς, *Sulla differenza qualitativa* (non relativa o funzionale, come voleva Aristone, contro il quale Crisippo polemizzava) delle virtù.

b) Vedi nell'*Introduzione* di questo capitolo, n. 19.

Frammenti.

1 (564 A., 83 P.; cfr. III, 251 A.). TEMISTIO, *Or.*, II, p. 27 c; PROCLO, Commento al *Timeo*, p. 106 F.; CICERONE, *De legibus*, I, 25.

Non c'è differenza tra la virtù divina e l'umana [a].

1. a) La formula genuina pare sia in PROCLO, l. c., τὴν αὐτὴν ἀρετὴν εἶναι θεῶν καὶ ἀνθρώπων, «la virtù degli uomini e quella degli dèi sono identiche». Temistio ha in più qualche cosa che non crediamo risponda a un dato di fatto, giacchè nel suo discorso enfatico non è da pretendere la precisione ed esattezza del linguaggio scientifico: «Se poi qualcuno» egli dice, l. c. «volesse considerare come un'adulazione il paragonare l'imperatore ad Apollo Pizio, non ve lo concederà Crisippo e Cleante e tutta una provincia della Filosofia (ὅλον ἔθνος φιλοσοφίας), il coro proveniente dal Portico (ὁ ἐκ τῆς ποικίλης χορός), i quali dicono che una e identica è la verità dell'uomo e del dio». La verità, nel senso di 'veridicità' sarebbe appunto la virtù di Apollo come datore di oracoli. Più importanza ha un particolare del passo di CICERONE, l. c.; «virtus eadem in homine ac deo neque alio ullo ingenio praeterea». Queste ultime parole rivelano che la questione non riguardava tanto la natura della virtù, quanto la posizione dell'uomo nella scala degli esseri intelligenti, e i rapporti tra l'uomo e Dio nella vita dell'universo, considerato già da Zenone come una πόλις, città comune degli dèi e degli uomini.

2 (565 A., 78 P., cfr. III, 261 e Antipatro, 60) DL, VII, 92.

Le virtù sono più di quattro [a].

2. a) In questa opinione, secondo DL, Cleante s'incontrerebbe con Crisippo e con Antipatro. Non so quindi quale conto possa farsi di questa notizia per quanto riguarda Cleante. Secondo lo Zeller (riferito dal P.) dobbiamo pensare che Cleante metteva insieme anche le suddivisioni delle virtù cardinali. A qualcosa di simile fa pensare STOBEO, *Ecl.*, II, p. 60, 9 W (*SVF*, III, 264). Ma aveva già Cleante la distribuzione in virtù cardinali, ἀρεταὶ πρῶται, e virtù subordinate, ἀρεταὶ ὑποτεταγμέναι? Il P. cita anche un'opinione del Hirzel, secondo il quale la notizia proverrebbe da un equivoco: si sarebbe, cioè, considerata la φρόνησις come una delle virtù, mentre, come fondamento comune di esse, non avrebbe dovuto essere compresa nel numero. Il fatto è che nel frammento relativo al τόνος (*Commentari fisici*, 1) le virtù considerate sono le solite quattro e della φρόνησις non si fa menzione. Se ben vedo, il vocabolo presso Cleante ricorre solo nel frammento poetico (556 A.).

3 (566 A., 82 P.). STOBEO, *Ecl.*, II, p. 65, 7 W.

Non c'è via di mezzo tra la virtù e il vizio [a]. Tutti gli uomini hanno dalla natura certi motivi [b] verso la virtù e

per così dire le parole del mezzo verso [c], sicchè se restano in tronco [d] sono inetti [e], se giungono alla chiusa, sono valenti [f].

3. *a*) È esclusa la προκοπή, che i Peripatetici ponevano tra i due estremi. Vedi *SVF*, III, 536 (DL, VII, 227). Vedi nota *e* in fine.

b) Inizi o avviamenti, ἀφορμαί. Sull'uso di questo vocabolo, che nella terminologia stoica consueta acquista un altro significato (opposto all'ὁρμή) vedi sopra § 3, 1, in nota. Ho preferito tradurre « motivi » per adattare questo vocabolo all'immagine del verso cominciato e non finito; vedi la nota *b*.

c) Il testo οἱονεὶ τὸν τῶν ἡμιαμβείων λόγον ἔχειν non ha bisogno di essere emendato (μιμιαμβείων proponeva il Meineke; congettura inconciliabile col resto di questo passo); ma va chiarito. Col nome ἡμιάμβειον è indicato probabilmente non il verso anacreonteo del tipo θέλω λέγειν Ἀτρείδας, che non è una metà ma quasi due terzi dell'ἴαμβος (trimetro giambico), bensì il versetto, κῶλον, per lo più di cinque sillabe, che costituisce molto spesso la prima parte del trimetro (vedi N. Festa, *Ricerche metriche*, p. 78 ss.) per esempio: Ἀεὶ μὲν ὦ παῖ. Non mancano indizi per ritenere che un esercizio usato dagli antichi per acquistar pratica nella versificazione fosse quello di fare il trimetro intero partendo da un dato quinario iniziale: il che importava una doppia prova di abilità, dovendosi nello stesso tempo compiere il verso e il senso. Per esempio, dell'emistichio citato or ora cavare il verso (Soph., *Ai.*, 1)

Ἀεὶ μὲν ὦ παῖ Λαρτίου δέδορκά σε,

o magari, nel verso successivo, dato

πεῖράν τιν' ἐχθρῶν,

aggiungere ἁρπάσαι θηρώμενον.

Ne abbiamo una prova prima di tutto nelle così dette ἀντιλαβαί, parti molto concitate del dialogo drammatico, in cui si procede a botta e risposta, e ogni verso è cominciato da un personaggio e finito dall'altro. Un'altra prova, anche più significativa, è nella nota scena delle *Rane* in cui Eschilo usa il ληκύθιον (con questo nome s'indica nella terminologia metrica il secondo emistichio del trimetro cominciante dal detto ἡμιάμβειον) per « mandare a male » i versi di Euripide. Ora, secondo Cleante, l'avviamento naturale alla virtù costituisce in ciascuno di noi il mezzo-giambo. Fare il verso intero e farlo bene vuol dire esser virtuosi; non farlo o farlo male vuol dire essere inetti. Non c'è via di mezzo.

d) ἀτελεῖς μὲν ὄντας, « se sono non finiti » mancanti del τέλος che in questo paragone ha il doppio senso di chiusa del verso e fine, o scopo, della vita.

e) εἶναι φαύλους, riferito ai versi « sono cattivi », riferito agli uomini « sono inetti ». Vedi la nota *f*.

f) τελειωθέντας δὲ σπουδαίους « condotti a termine *(perfecti)* sono buoni » e gli uomini, s'intende, così compiuti sono « valenti ». La terminologia è facilmente riconoscibile; vedi Zenone, II, 3 F. La dottrina di questo frammento è molto bene chiarita da Simplicio in *Arist. categ.*, f. 62 Γ, ed. Bas. (= *SVF*, III, 217, p. 51, 35): quello che per i Peripatetici è un considerevole progresso (ἀξιόλογος προκοπή) verso la virtù, per gli Stoici è una disposizione naturale (ἐκ φύσεως προϋπάρχειν), come del resto anche i Peripatetici parlano di ' virtù naturale '. Cioè, risponderebbe Cleante, virtù che non è virtù, perchè non ha merito.

4 (567 A., 79 P.). DL, VII, 91.

La virtù è insegnabile [a]. Lo prova il fatto che uomini dappoco diventano virtuosi [b].

4. a) La dottrina è presentata da DL, l. c., come comune anche a Crisippo (cfr. III, 223 A.) e a Posidonio. Il P. osserva ch'essa risale ai Cinici e a Socrate; e ricorda in particolare Antistene presso DL, VI, 10 e 105 (RP, 218 A. Vedi il frammento seguente, nota b.

b) Questo argomento non è riportato dall'A. nei frammenti di Cleante, ma solo in quelli di Crisippo. Pure, non può trattarsi di una novità di quest'ultimo, essendo il più ovvio degli argomenti in una tale questione.

5 (568, 569 A., 80, 81 P.). DL, VII, 127 s. [a].

* La virtù è inamissibile [b], data la saldezza delle convinzioni [c] dell'uomo virtuoso.

Il sapiente conserva sempre intera [d] l'anima sua.

5. a) Cfr. anche *SVF*, III, 237, p. 56, 41. Non si tratta di due frammenti, ma di due passi in cui DL si riferisce alla stessa dottrina di Cleante: nel primo è messa in rilievo una divergenza da Crisippo, nell'altro il pensiero di Cleante è presentato indipendentemente da qualsiasi confronto.

b) Per tradurre ἀναπόβλητος mi sia concesso richiamare in uso un latinismo già entrato nella nostra lingua letteraria per influsso, a quanto pare, di sant'Agostino (cfr. *De civ. Dei*, XXII, 30, vol. II, p. 633, 1 Dombart: *erit inamissibilis voluntas pietatis et aequitatis quomodo est felicitatis*): giacchè *imperdibile*, foggiato in modo analogo nella lingua volgare, ha, se pure ancora è ammesso dall'uso, un significato diverso. Il termine greco, a quanto pare, fu usato da Antistene nell'Ἡρακλῆς (v. DL, VI, 105): τὴν ἀρετὴν διδακτὴν εἶναι ... καὶ ἀναπόβλητον ὑπάρχειν.

c) La frase διὰ βεβαίους καταλήψεις, «per solide comprensioni», per il fatto che il sapiente è profondamente e irremovibilmente convinto, è di conio stoico e riassume in modo adeguato la discussione che su questo soggetto dovè sorgere quando alla teoria di Cleante fu contrapposta quella di Crisippo, per la quale la temporanea perdita della virtù si riconosce nell'ubbriaco o nell'alienato. Tra gli echi di quella discussione forse il primo posto va dato a CICERONE, *Tusculan.*, III, 10-12.

d) O «perfetta» (τελεία), come quella che ha raggiunto il fine (τέλος) e non se ne discosta.

§ 5. DELLA GRATITUDINE (o DEL BENEFICARE)

(περὶ χάριτος)

Vedemmo tra gli scritti di Dionigi d'Eraclea un titolo περὶ χάριτος ἢ τιμωρίας (fr. 1 n. *i*) che, se è esatto, fa pensare a una trattazione sul modo e sull'opportunità di ricambiare il male e

il bene che si riceve. Il male, secondo la dottrina stoica, non può essere che un errore o una colpa del prossimo, e il sapiente non può perdonare; tuttavia non è chiuso l'adito a sentimenti più umani, se dobbiamo credere all'unico testimone che accenna al perdono dopo aver esclusa la remissione della pena, SENECA, *De Clementia*, II, 7 (*SVF*, III, 453): «...sapiens... poenam quam exigere debet non donat, sed illud quod ex venia consequi vis, honestiore tibi via tribuit: parcit enim sapiens consulit et corrigit» [a]. Ma in Cleante non troviamo indizio di una discussione intorno alla vendetta o al castigo. La sua opera si limitava alla χάρις, che va intesa in tutti e due i sensi fondamentali del vocabolo: della beneficenza (in senso largo, includente qualsiasi azione diretta a far piacere al proprio simile, in cose oneste) e della gratitudine [b]. Di ciò possiamo essere sicuri, esaminando i frammenti, che si ricavano esclusivamente da Seneca. Forse a quelli raccolti dal P. e dall'A. sono da aggiungere alcuni altri, in cui Seneca non cita la sua fonte [c].

a) La teoria rigida, senza attenuanti, si può vedere in *SVF*, III, 640 (Stobeo) p. 162, 35-39 e 641 (DL).

b) Per il nesso tra il tema della beneficenza e quello della gratitudine, cfr. *SVF*, III, 677, p. 169, 39 il ritratto dell'ἀχάριστος, che non è solo «ingrato», ma incapace di fare un favore a chicchessia.

c) Per evitare complicazioni, mi limito a indicare qui in nota i passi a cui alludo: *SVF*, III, 506 (il valore del beneficio dipende non dall'entità di esso, ma dall'*animus* di chi lo fa; cfr. 1); 507 (il primo atto di gratitudine è ricevere con piacere il beneficio); 508 (a tutti è concesso fare il bene, in qualsiasi condizione di vita; 509 (per la gratitudine basta la volontà di ricambiare il bene ricevuto); 633 (solo il sapiente è capace di una gratitudine perfetta).

Frammenti.

1 (580 A., 97 P.) [a]. SENECA, *De beneficiis*, V, 14, 1.

Mettiamo che non sia beneficio [b] (nel vero senso della parola) quello ricevuto, eppure (chi dice di non avere per questo alcun debito) è un ingrato ad ogni modo, perchè non avrebbe contracambiato, anche se l'avesse ricevuto. Così l'assassino è tale anche prima d'insanguinarsi le mani, perchè appunto per uccidere si è armato ed ha la volontà di spogliare e trucidare. L'atto materiale dà sfogo alla malizia [c]

e la scopre, non ne segna il principio. I rei di sacrilegio sono puniti, benchè nessuno metta le mani addosso agli dèi [d].

1. a) Ho ristabilito l'ordine del P., che è poi quello in cui questi frammenti si presentano in Seneca. Non so per quali ragioni l'A. abbia capovolto addirittura la serie.

b) Aggiungo fra parentesi nella traduzione quanto può bastare a chiarire il senso. La questione presentata da Seneca, nel capitolo precedente, parte dal concetto del beneficio secondo la dottrina stoica: a rigore solo il sapiente può darlo e solo il sapiente può renderlo, perchè deve essere dato e ricevuto con animo virtuoso e deve avere un valore morale (« nobis itaque beneficia esse non placet quae non sunt animum factura meliorem »). Ma anche questi benefici, per modo di dire, aiuti in cose materiali, soccorsi nei bisogni della vita, esigono la gratitudine al pari dei benefici perfetti. Un argomento a sostegno di questa tesi, si può dire analogico (Seneca, l. c., 13, 31), viene presentato prima che sia citato Cleante; poi Seneca continua (14, 1) « Cleanthes vehementius agit » e aggiunge le parole sopra tradotte.

c) Uso il vocabolo alla maniera dantesca, come equivalente del latino *nequitia* e del greco κακία, cioè come termine opposto alla virtù. Le parole di Seneca vanno ricordate per la loro efficacia: « exercetur et aperitur opera nequitia, non incipit ».

d) Forse anche il resto del capitolo di Seneca risale a Cleante. Almeno, è tutt'altro che naturale in Seneca il ricordare quell'antenato della carta-moneta, e del buono di cassa, che fu il cuoio bollato nello Stato spartano. Si confronti, invece, il colorito tutto romano dei capitoli 15 ss.

2 (579 A., 98 P.). Seneca, *De beneficiis*, VI, 10, 2-11, 2.

Non basta a produrre il beneficio la semplice volontà; ma quello che non sarebbe stato un beneficio qualora alla migliore e più assoluta volontà del mondo fosse mancata la fortuna, parimenti non è un beneficio se la fortuna non fu preceduta dalla volontà: perchè io ti sia obbligato, non occorre che tu mi abbia giovato, ma che tu mi abbia giovato per deliberato proposito [a].

Volendo cercare Platone e mandarlo a chiamare dall'Accademia, spedii due garzoni. Uno di essi andò cercando per tutto il portico, e poi passò per altri luoghi in cui sperava di trovarlo; e da ultimo tornò a casa non meno stanco che a mani vuote. L'altro si fermò presso il primo ciarlatano di strada, gironzolò qua e là in combriccola di altri schiavi e si mise a giocare con loro, e in quel frattempo, ecco vide Platone che passava, e così lo trovò senza averlo cercato. Ebbene, noi dobbiamo un elogio a quel primo garzone, che,

per quanto era in lui, eseguì l'ordine avuto; all'altro, fortunato nella sua negligenza, daremo un castigo [b].

2. *a*) Questa parte precede la citazione di Cleante, ma è strettamente legata ad essa, come si vede dal modo stesso con cui è fatto il passaggio, con le parole: « Cleanthes exemplo eiusmodi utitur ». L'aneddoto è dunque un *exemplum*, un caso pratico in cui si può vedere la differenza tra il bene fatto per caso e quello cercato con ogni cura ma non effettuato per le circostanze avverse. La cronologia non ci permette di credere che Cleante potesse realmente mandare a cercare Platone, morto diciassette anni prima che egli nascesse. O, dunque, per una svista di Seneca, o per un equivoco dovuto ai trascrittori dell'opera sua, il nome Platone ha preso il posto di un altro nome, Polemone: o, se il nome Platone è esatto, diremo che Cleante attingeva l'aneddoto a qualche libro di memorie, e riferiva testualmente le parole di un autore a noi ignoto.

b) Probabilmente risale a Cleante anche il resto del capitolo di Seneca. Si notino le parole « Voluntas est quae apud nos ponit officium »; *apud nos* vuol dire « per noi stoici », e s'accorda bene con la chiusa dell'*exemplum* di Cleante *(laudabimus ... castigabimus)*. Inoltre, segue a breve distanza una nuova citazione di Cleante (vedi fr. **3**); sicchè non è improbabile che in questa parte dell'opera Seneca si attenga fedelmente al περὶ χάριτος del filosofo greco.

3 (578 A. [a], 99 P.). Seneca, *De beneficiis*, VI, 12, 2.

Chi bada soltanto al proprio tornaconto e, se giova a noi, lo fa solo perchè altrimenti non potrebbe giovare a sè stesso, per me si trova nella stessa posizione di colui che con ogni cura provvede al suo bestiame il pascolo d'inverno e quello d'estate; nella stessa posizione di uno che avendo in suo potere alcuni prigionieri, per venderli con maggiore guadagno, li nutre bene e a guisa di pingui bovi li fa tondi e lisci [b] [o come il *lanista* [c] che con molta diligenza tiene esercitata e in buon arnese la sua squadra [d]]. « C'è una gran distanza tra un beneficio e un affare » [e].

3. *a*) Per un errore di stampa (che è passato anche nell'*Index nominum* del Hosius) si legge 576 in A., *SVF*, I, p. 130, 34.

b) Seguo il testo del Hosius: « eo loco est quo qui captivos suos, ut commodius veneant, pascit et *ut* opimos boves saginat ac defricat ». Non manca di probabilità la congettura dello stesso Hosius che le parole « et opimos... defricat » vadano semplicemente spostate di un rigo in su, in modo che il primo paragone sarebbe: « eo mihi loco est quo qui pecori suo hibernum et aestivum pabulum prospicit et opimos boves saginat ac defricat ».

c) Lascio il vocabolo latino che designa il maestro e proprietario di schiavi addestrati come gladiatori.

d) Il testo dice *familia*, che è il vocabolo per designare la « servitù » in senso concreto collettivo. È chiaro che questo esempio, di colorito così prettamente

romano, non può risalire a Cleante. Seneca l'ha introdotto nel suo rimaneggiamento, forse sostituendolo a quello che per un greco era più ovvio, del πορνοβοσκός (il *leno* delle commedie modellate sulla « Commedia nuova » dei greci). L'A. ha considerato come cleanteo il solo esempio dei prigionieri da vendere (che, del resto, era facile desumere dai *Captivi* di Plauto), e ha soppresso gli altri.

e) L'A. cita a confronto un altro passo di SENECA, II, 31, 2; dove l'osservazione di Seneca « aut non fuit beneficium sed negotiatio » si riferisce a colui che nell'atto stesso di rendere un servigio a qualcuno si propone di ottenere un contraccambio. Questo confronto è molto più a proposito che la citazione addotta dal P., STOB., *Ecl.*, II, 7, 11 d, p. 95, 21, in cui si afferma che solo il sapiente sa beneficare degnamente.

§ 6. SUL PIACERE

(περὶ ἡδονῆς)

Il titolo περὶ ἡδονῆς è dato nell'elenco di DL (*SVF*, I, p. 108, 1; cfr. 138, 16); la citazione di Cicerone in *De natura deorum*, I, 37 (vedi più giù, fr. **2**) parrebbe suggerire piuttosto un titolo κατὰ τῆς ἡδονῆς, ma titoli con κατά, almeno per quanto ci assistono gli elenchi di DL, non erano nelle consuetudini degli scrittori stoici, e del resto, nessuna meraviglia che un'opera *De voluptate* sia menzionata da Cicerone con la designazione generica di libri *quos scripsit* (Cleanthes) *contra voluptatem*. Il pensiero di Cleante in questa materia si deduce dall'aneddoto circa le sue relazioni con Dionigi d'Eraclea (*SVF*, 432 = 607) e anche di due frammenti che abbiamo posti tra quelli delle *Opere poetiche* (**14** e **15**), ma che potrebbero pure riportarsi all'opera sul piacere. L'ampiezza di quest'opera doveva essere notevole. Che fosse distribuita in più libri si desume dalle parole stesse di Cicerone, e un secondo libro è citato espressamente nel fr. **4**.

Da vari indizi, che si troveranno qua e là esposti nelle note ai singoli frammenti, mi era balenata l'idea che il secondo libro avesse un carattere parenetico o, se vogliam dire, edificante, e conducesse con una specie di perorazione (fr. **5**) alla conclusione di tutta l'opera. Se così fosse, dovremmo concludere che il secondo libro fosse anche l'ultimo e che quindi l'opera intera dopo tutto si riducesse a una quinta parte circa dell'opera che sullo stesso argomento compose Crisippo [a]. Ciò sembra poco probabile, anche se teniamo conto della tendenza di Crisippo ad ampliare la trattazione, e facciamo la tara alla sua verbosità.

Ho già detto che l'ampiezza dell'opera di Cleante doveva essere notevole. Essa toccava non soltanto problemi morali; si estendeva a ognuna delle tre parti costituenti il *corpus* della filosofia stoica: alla «fisica» per la parte concernente gli dèi e il fato [b], alla «logica» per la non lieve questione della forza seduttrice del piacere anche nella formazione del giudizio, e all'«etica» per il resto. Ciò si comprende senza difficoltà, se si considera che tutta l'opera, esplicitamente o tacitamente, doveva essere diretta contro coloro

che la ragion sommettono al talento.

Una glorificazione della «ragione», del λόγος, giustifica in gran parte quello che agli occhi di Cicerone, o del suo «autore», appariva quasi come il parto di una mente esaltata [c], cioè tutta una parte dell'opera che esaminava l'essenza e gli attributi della divinità. A che scopo? È facile la risposta, ove si pensi alla vita voluttuosa che Epicuro credeva di dover attribuire ai suoi dèi.

A questa parte, ontologica e teologica, doveva seguirne un'altra, antropologica e morale-sociale, che conteneva la valutazione del piacere rispetto alla natura umana, alla volontà, al libero arbitrio, al fine morale [d]. All'unico frammento che possiamo con sicurezza riportare a questa parte sono da aggiungere con una certa probabilità tre lunghi passi di Origene, *De principiis*, III, 108 e 110 e *De oratione*, 6 (*SVF*, II, 988-990, p. 287 ss.).

Ma, oltre a tutti questi nessi che il tema dell'ἡδονή presentava coi problemi fondamentali di tutta la dottrina stoica, e che ci fanno pensare all'ampiezza di quest'opera, alla stessa conclusione ci può condurre il confronto con la citata opera di Crisippo. Si può vedere che Crisippo, pur ampliando a suo modo, seguì le orme di Cleante: lo imitò [e] nella rappresentazione allegorica, o pittorica, dei concetti etici, personificando, per es., la Giustizia, come Cleante aveva personificata la Virtù e la Voluttà; e da una di queste pitture Cleante prese forse argomento a trattare con la sua consueta minuziosità le raffinatezze nel lusso e nella ricerca del piacere; quelle raffinatezze a cui noi dobbiamo le citazioni dell'opera sua nello zibaldone di Ateneo.

a) περὶ τοῦ καλοῦ καὶ τῆς ἡδονῆς, cioè *De honesto et voluptate*, in dieci libri secondo DL, quantunque le citazioni finora conosciute non vadano oltre il settimo libro. Quindici frammenti di quest'opera di Crisippo sono raccolti dall'A. in *SVF*, III, p. 197, 43 — 199, 37.

b) Per gli dèi vedi quello che si dice nel testo poco dopo, e poi il fr. **2**. Quanto al fato, se vogliamo tener conto di ciò che poco appresso riferiamo circa possibili frammenti desunti da Origene, troveremo probabile la conclusione che se ne parlasse dal doppio punto di vista, del conflitto della passione col libero arbitrio e dell'ostacolo che il piacere oppone al retto giudizio.

c) Vedi fr. **2** *(quasi delirans)*.

d) Vedi fr. **3**; e cfr. sopra la nota *b*.

e) Fr. **1** in *SVF*, l. c. (vedi nota *a*).

Frammenti.

1 (552 A., 72 P.). Stobeo, *Ecl.*, II, 7, 6 a, p. 76, 3; DL, VII, 87; Clemente Aless., *Strom.*, II, 21, 129, p. 497 P.

Il fine dell'uomo è di vivere uniformandosi alla natura [a].

1. *a*) La definizione del τέλος è data concordemente come identica a quella di Zenone (cfr. Zenone, IV-V, **30** F.), ma noi sappiamo che nel περὶ τέλους (vedi sopra, § 3, **1**) Cleante intendeva la «natura universale». Così doveva intenderla anche nel περὶ ἡδονῆς, e perciò la sua trattazione si volgeva verso l'anima del mondo e la «ragione universale», in cui l'anima e la ragione umana dovevan cercare la loro fonte e il loro modello. Nel passo di Clemente, l. c.: è certo che sono cadute delle parole, e per questo la dottrina di Cleante è venuta lì a confondersi con quella di Diogene di Babilonia (vedi frammenti di Diogene, 44-46, in *SVF*, III, p. 219). Comunque, alla conclusione che il fine debba consistere nell'εὐλογιστεῖν, cioè nel raggiungere, in teoria e in ogni caso pratico, la capacità di comprendere in modo sicuro ciò che la natura esige o vieta, e ciò che è consono o ripugnante alla ragione, a questa conclusione Diogene non potè giungere se non precisando e condensando ciò che già si trovava in Zenone (vedi Zenone, IV-V, **26** e **30** F.) e ciò che con tutta probabilità era trattato da Cleante in particolar modo nell'opera sul piacere. Vedi qui appresso il fr. **2**.

2 (530 A., 14-17; 46 P.). Cicerone, *De nat. de.*, I, 37 [a].

* Gli astri sono dèi [b]. Il mondo è divino [c].
La divinità suprema è la mente (λόγος) dell'universo [d].

2. *a*) Ho già accennato (*Libri fisici*, § 10, *Introduzione*) al curioso trattamento di questo passo in A. Per chiarire la questione ritengo utile citare il passo stesso integralmente: «Cleanthes autem qui Zenonem audivit una cum eo quem proxime nominavi (i. e. Aristone), tum ipsum mundum deum dicit esse; tum totius naturae menti atque animo tribuit hoc nomen, tum ultimum et altissimum atque undique circumfusum et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem qui aether nominatur certissimum deum indicat; idemque quasi delirans in iis libris quos scripsit contra voluptatem tum fingit formam quandam et speciem deorum, tum divinitatem omnem tribuit

astris, tum nihil ratione censet esse divinius». Non bisogna dimenticare che questo sommario della teologia di Cleante si trova nel discorso di un epicureo, interessato a mostrare incoerente ed assurda la teoria stoica. Lo stesso procedimento è usato poco dopo, §§ 39-41, per riassumere le idee di Crisippo sullo stesso argomento: anche lì le notizie sono in parte collegate mediante *tum... tum... tum*, e poi la serie si continua con *idemque... idemque*. Per tornare a Cleante, le parole che ho messe in evidenza spazieggiandole nel testo di Cicerone, sembrano distinguere nettamente dalle informazioni precedenti quelle che seguono. Con ciò non si vuol escludere che qualche elemento dottrinale si trovi nell'una e nell'altra serie; anzi è non solo verosimile, ma necessario che ciò avvenisse, in quanto nel trattato sul piacere non è da attendersi che Cleante introducesse una teoria nuova, ma che ripetesse, sia pure con modificazioni nella forma e nell'ordine, le idee da lui svolte nel περὶ θεῶν e in altre opere «fisiche». Ma quello che è certo è che, fondandosi sul passo di Cicerone, dobbiamo ritenere che il περὶ ἡδονῆς venga ricordato soltanto per i tre punti indicati coi tre ultimi *tum*. Di questi tre punti il più difficile a chiarire è il primo, a cui non ho saputo dare una espressione qualsiasi nell'estratto che sopra presento in luogo di una traduzione del frammento. Che cosa vuol dire *fingit formam quamdam et speciem deorum*? Riporto qui la nota di A. Goethe nella sua edizione commentata del *De nat. deorum*: «*fingit formam quamdam*, in seinen allegorischen Darstellungen der Naturkräfte. So besitzen wir von ihm noch einen Hymnus auf Zeus». Qui c'è confusione di cose disparate, ma soprattutto è dimenticato il punto di partenza, che cioè queste personificazioni degli dèi si trovavano nei libri intorno al piacere. Possiamo supporre che nella trattazione di Cleante, date le sue disposizioni al linguaggio poetico, trovassero luogo anche delle *imagines deorum*, sul tipo delle figurazioni delle virtù, di cui vedi al fr. **5**. Ma può anche darsi che il sunto ciceroniano (tutt'altro che un modello d'esattezza! cfr. al § 31 l'equivoco intorno a Senofonte) accennasse alla necessità in cui si trova chi discorre della divinità come essere pensante e attivo, di attribuirle qualcosa di umano, anche se desidera rimuovere da essa ogni elemento antropomorfico.

> Così parlar conviensi al vostro ingegno...
> Per questo la Scrittura condescende
> a vostra facultate, e piedi e mano
> attribuisce a Dio, e altro intende.
> (Dante, *Par.*, 4, 40-45).

b) Il P. ricorda a questo proposito anche l'altro passo del *De nat. deorum*, II, 40-44. Cfr. *Libri fisici*, § 4, **4**.

c) Considero come un'involontaria omissione il silenzio su questo punto nella seconda parte del passo ciceroniano; silenzio tanto più spiegabile in quanto si trattava di cosa già accennata nella prima parte: *tum ipsum mundum deum dicit esse*. La dottrina panteistica seguiva quasi per necessità questo processo dialettico: divinità degli astri, divinità del mondo nel suo complesso, divinità della mente universale.

d) Sebbene in Cicerone sia nominata la *ratio* senz'altro, è da ritenere che qui s' intenda il λόγος nel suo senso più alto, a cui nella prima parte dello stesso paragrafo si accenna con le parole: *totius naturae menti atque animo*. Naturalmente per lo scopo dell'opera περὶ ἡδονῆς importava chiarire che anche la ragione umana non è se non, per dirla con Orazio, *divinae particula aurae* (*Sat.*, II, 2, 79).

3 (574 A., 88 P.). SESTO EMPIRICO, *Adv. Math.*, XI, 74.

Il piacere non è secondo natura nè ha per sè stesso un valore nella vita; ma è come il belletto, che sembra naturale e non è [a].

3. *a*) Contro gli Epicurei Sesto cita prima gli Stoici in genere, per i quali il piacere è un ἀδιάφορον, poi in particolare l'opinione di Cleante, di Archedemo (fr. 22, *SVF*, III, p. 264, 25) e di Panezio (39 Fowler). Per ciò che riguarda Cleante le parole di Sesto (μήτε κατὰ φύσιν αὐτὴν εἶναι μήτ'ἀξίαν ἔχειν ἐν τῷ βίῳ, καθάπερ δὲ τὸ κάλλυντρον κατὰ φύσιν μὴ εἶναι) richiedono, a parer mio, un'emendazione che elimini la tautologia e renda più sensato il discorso. Perciò ho tradotto come se nel testo si leggesse καθάπερ δὲ τὸ κάλλυντρον κατὰ φύσιν ⟨ εἶναι δοκοῦσαν ⟩ μὴ εἶναι. Lasciava quindi Cleante all'ἡδονή, la parvenza del bene e del naturale. Archedemo separava il κατὰ φύσιν dall'ἀξίαν ἔχον, prendendo come esempio i peli sotto le ascelle.

4 (558 A., 77 P.). CLEMENTE ALESS., *Strom.*, II, 22, 131, p. 499 P.; CICERONE, *De off.*, III, 11; *De legibus*, I, 33 [a].

Socrate in ogni occasione insegnava che l'uomo onesto s'identifica con l'uomo felice, e malediceva colui che per primo separò l'onestà dal tornaconto, considerandolo come autore di un'opera nefanda; e sono empii veramente quelli che distinguono il tornaconto dalla giustizia secondo la legge [b].

4. *a*) Cicerone non dà alcuna indicazione della sua fonte; ma nel passo del *De officiis*, si limita ad accennare che gli Stoici, seguendo quella sentenza di Socrate, ritennero che l'onesto è sempre utile e non ci può essere un utile che non sia onesto. Clemente, invece, espressamente cita il suo autore: Κλεάνθης ἐν τῷ δευτέρῳ (nel secondo libro) περὶ ἡδονῆς.

b) «secondo la legge» va inteso con riferimento alla legge naturale, identica al Διὸς λόγος, alla *ratio recta summi Iovis*; cfr. *SVF*, III, 314-326, pp. 77-80.

5 (553 A., 90 P.). CICERONE, *De finibus*, II, 69; S. AGOSTINO, *De civitate Dei*, V, 20.

* Procurate di rappresentare a voi stessi con la fantasia questo bel quadro, che si avrebbe se realmente la Voluttà fosse il fine della vita. Siede in trono, coperta di vesti magnifiche e di ornamenti da sovrana, la Voluttà; le stanno attorno le Virtù come umili ancelle, senz'altra occupazione,

senz'avere alcun loro compito particolare, se non di servire la Voluttà e tutt'al più, dato che ciò si possa fare intendere dall'arte del pittore, di susurrarle all'orecchio l'avvertimento di non fare sbadatamente qualche sproposito in modo da suscitare scandalo o andare incontro a qualche conseguenza dolorosa. « Comunque, noi Virtù siamo state messe al mondo a condizione di servirti; altro non abbiamo da fare » [a].

5. *a*) Questa pittura, o caricatura, è introdotta da Cicerone, l. c., con le parole « Pudebit te, inquam, illius tabulae quam Cleanthes sane commode verbis depingere solebat ». Le parole sono rivolte da Cicerone a Torquato, difensore, sì, della dottrina epicurea, ma uomo bene educato e di buoni sentimenti che, appunto per queste sue qualità, non potrà sostenere senza vergogna le conseguenze estreme dell'insegnamento di Epicuro. Vero è che proprio Torquato, nel libro precedente (42-54) sostiene che le virtù stesse non possono concepirsi se non come ministre della voluttà: « Istae enim vestrae eximiae pulchraeque virtutes, nisi voluptatem efficerent, quis eas aut laudabiles aut expetendas arbitraretur» etc. Comunque, il *Pudebit te* di Cicerone s'intende quale un'espressione di riguardo verso il suo interlocutore. E tuttavia, da quella frase par che derivi l'introduzione della pictura cleantea nel capitolo citato della *Città di Dio*: Solent philosophi qui finem boni humani in ipsa virtute constituunt, ad ingerendum pudorem quibusdam philosophis qui virtutes quidem probant sed eas voluptatis corporalis fine metiuntur et illam per se ipsam putant appetendam, istas propter ipsam, tabulam quandam verbis pingere » etc. La *tabula* in sant'Agostino, oltre ad avere un forte colorito retorico, si direbbe fatta a memoria, anche perchè diverge da quella di Cicerone in un punto essenziale; non sono le virtù ancelle che danno alla Voluttà sovrana i consigli e i suggerimenti del caso (il che è conforme alla teoria epicurea esposta da Torquato; cfr. I, 42, gli esempi del medico e del pilota), ma la regina impone a ciascuno come si deve comportare (... « quae Prudentiae iubeat ut vigilanter inquirat quo modo Voluptas regnet et salva sit » etc.).

§ 7. DELL'OPINIONE

(περὶ δόξης)

L'A. nel suo prospetto (*SVF*, I, p. 138, 10) sembra disposto ad attribuire a quest'opera i frammenti 559 e 560 della sua raccolta (100 e 101 P.). Infatti, si parla in entrambi di δόξα; se non che nell'uno la δόξα *è opinio* senza dubbio, e nell'altro è piuttosto *gloria*. Inoltre i due frammenti sono poetici, e per di più, in metro diverso l'uno dall'altro.

L'argomento della *opinio* poteva avere ampio svolgimento in una trattazione dialettica, in quanto è da considerarsi come una

cognizione imperfetta e qualcosa di mezzo tra il sapere e l'ignoranza; perciò aliena dal sapiente. Ma nell'elenco di DL (*SVF*, I, 107, 22) il titolo περὶ δόξης si trova tra il περὶ τιμῆς e il πολιτικός, e ciò fa pensare che l'opera di Cleante non fosse dialettica, ma etica, riguardasse, cioè, la parte notevole che le *opiniones* assumono nel campo delle passioni umane e dei giudizi sul valore delle cose e delle azioni. Strettamente connesso con questo tema è quello del disprezzo che il sapiente deve avere dei pregiudizi e delle passioni volgari. Su questa china gli Stoici non si peritano di seguire la ripugnante spregiudicatezza dei cinici. Vedi ZENONE, II, **15** e **16** F. Questi due frammenti si possono su per giù ripetere per Cleante e per Crisippo:

SVF, I, 484 = 254 = III, 750. TEOFILO, *Ad Autol.*, III, 5, p. 119 c [a]. Cfr. ZENONE, II, **16** F.
SVF, I, 585 = 249 SESTO, *Pyrrh. Hyp.*, III, 200, etc. Cfr. *SVF*, I, 256 = III, 745 e ZENONE, II, **15** F.

Mi astengo dal tradurre questi passi per la ragione addotta in ZENONE, II, **15** n. *a*.

a) Nel framm. III, 750, è riportata in più l'ἀθεωτέρα τις φωνή di Diogene, che non rifuggiva dall'idea di sacrificare i propri figli e doverne mangiare le carni. Inoltre, riporta dalla fine del c. 6 dello stesso testo di Teofilo il riassunto generale (di origine dossografico-polemica) 'Επίκουρος καὶ οἱ Στωϊκοὶ δογματίζουσιν ἀδελφοκοιτίας καὶ ἀρρενοβασίας ἐπιτελεῖσθαι.

§ 8. IL «POLITICO»
(πολιτικός)

Con molta probabilità l'A. ha stabilito l'appartenenza dei due frammenti che seguono all'opera πολιτικός, registrata nell'elenco di DL, (*SVF*, I, p. 107, 24) tra il περὶ δόξης e il περὶ βουλῆς. Il titolo πολιτικός è platonico, anzi si può dire che, distinguendosi nella forma da quasi tutti gli altri (a tipo περί τινος) racchiude un tacito complimento alla memoria del grande maestro. Ma per questo non è necessario pensare a identità o somiglianza della materia trattata.

La ricerca dialettica [a], di Platone, tende a stabilire l'essenza e le caratteristiche dell'ἀνὴρ πολιτικός, dell'uomo, cioè, capace di trattare gli affari pubblici, di prender parte al governo di una πόλις. Un tale problema perde la sua importanza nella dottrina

stoica, per cui il sapiente ha fra i suoi molteplici attributi anche quello di «politico», a cui lo stolto non può aspirare [b]. Inoltre, facendo sua e adattando alla nuova dottrina la definizione aristotelica, lo stoico chiama l'uomo appunto φύσει πολιτικὸν ζῷον [c], cioè animale «civile» per natura, destinato dalla natura a vivere in aggregati in forma di città. Πολιτικός, dunque, come titolo di un'opera stoica, ci obbliga a sottintendere non ἀνήρ, ma un altro nome: o βίος («la vita civile») o λόγος («trattato politico») venendo a dire su per giù lo stesso che con βίος.

Non sarà male ricordare la partizione della filosofia secondo Cleante in DL [d]: dialettica, retorica, etica, politica, fisica, teologica. La «politica» veniva in parte a fondersi con l'etica. Certamente all'etica più che alla politica apparteneva la questione preliminare della vocazione e della professione [e]. L'opera di Cleante potrà avere avuto più o meno espliciti nessi con quella che nei *Libri logici* trovammo col titolo περὶ τοῦ τὸν σοφὸν σοφιστεύειν.

a) Problemi d'altro genere vi si presentano e in particolare vi si risolvono, ma qui si tratta di accennare al carattere più spiccato del dialogo; cfr. 285 d, τί δ'αὖ νῦν ἡμῖν ἡ περὶ τοῦ πολιτικοῦ ζήτησις; ἕνεκα αὐτοῦ τούτου προβέβληται μᾶλλον ἢ τοῦ περὶ πάντα διαλεκτικωτέροις γίγνεσθαι; — καὶ τοῦτο δῆλον ὅτι τοῦ περὶ πάντα.

b) Vedi Zenone, II, 3 F. (p. 16, 2), con cui è da confrontare Diogene di Babilonia, 117, *SVF*, III, p. 241 s.

c) *SVF*, III, 262, p. 63, 25. Al plurale la frase ricorreva a principio del περὶ νόμου di Crisippo (*SVF*, III, 314, p. 77, 38).

d) Vedi sopra, *Libri logici*, § 1, 1 con la nota *a*.

e) Al sapiente sono permesse tre soli χρηματισμοί, cioè tre sole professioni e fonti di guadagno materiale: re, uomo politico, insegnante (cfr. *Libri logici*, Introduzione, p. 95 s.). Con quest'ultimo il politico è cacciato ancora vicino al sofista, come nella trilogia platonica.

Frammenti.

1 (588 A., 105 P.). Seneca, *De tranquillitate animi*, I, 7.

Il sapiente ha il dovere di occuparsi della cosa pubblica, se non ha qualche speciale impedimento [a].

1. a) Vedi *SVF*, I, 271 (da aggiungere al mio Zenone). Il passo di Seneca ci assicura che la massima era comune ai tre grandi scolarchi: «Promptus compositus sequor Zenona Cleanthem Chrysippum, quorum tamen nemo ad rempublicam accessit; at nemo non misit». Per Zenone la cosa viene confermata dallo stesso Seneca, *De otio*, 3, 2: «Zenon ait: Accedet ad rempublicam

(sapiens) nisi siquid impedierit». La stessa formula deve aver usato Cleante, giacchè la troviamo tal quale in Crisippo, *SVF*, III, 697, p. 175, 3 (DL, VII, 121, dal primo libro dell'opera περὶ βίων): πολιτεύσεσθαι τὸν σοφόν, ἂν μή τι κωλύῃ.

2 (587 A., 104 P.). Stobeo, *Ecl.*, II, 7, 111, p. 103, 12 W. [a].

* Se la città è il luogo di domicilio [b] in cui chiunque vi si rifugi è responsabile delle sue azioni e può far valere i suoi diritti [c], non è dunque la città una nobile istituzione [d]? Ma la città è appunto un domicilio così fatto: dunque la città è una nobile istituzione.

2. *a*) Il passo in forma più compiuta si legge in *SVF*, III, 328, p. 81, 5-14. Prima di citare Cleante si adduce la dottrina stoica comune per la quale «un fuoruscito non può essere che uno 'stolto' (un φαῦλος) in quanto viene a mancare della legge e dello Stato che per natura gli compete», ed è ricordata anche la sentenza affine (cfr. anche ivi, 327, p. 80, 40 — 81, 2) circa la bontà e nobiltà della legge e della città, cioè dello Stato. Il frammento di Cleante è introdotto con le parole: «In modo soddisfacente ragiona anche Cleante ponendo una domanda di questo genere: Se» ecc.

b) οἰκητήριον κατασκεύασμα pare sia stato inteso nel senso di «istituzione domiciliare». Ma οἰκητήριος aggettivo è raro, e col senso di «domestico», e κατασκεύασμα ha un senso più materiale e concreto, tanto che si adopera nel senso di *aedificium*, cioè vien a coincidere col valore del sostantivo οἰκητήριον. Sicchè non può esser dubbio che κατασκεύασμα va cancellato, essendo niente altro che una glossa della parola precedente. Ciò risulta anche in modo più chiaro dall'ultima parte del testo di Stobeo in *SVF*, III, 328: «Dato che la città (πόλις) può essere intesa in tre modi, o come luogo d'abitazione (οἰκητήριον), o come organizzata riunione (σύστημα) d'uomini, o come l'una e l'altra cosa insieme, per due di questi significati, il secondo e il terzo, la città si dice pregevole, avendo riferimento agli abitanti».

c) Traduzione assai libera di ἔστι δίκην δοῦναι καὶ λαβεῖν, cioè *fas est poenam dare et sumere*.

d) È usato qui ripetutamente ἀστεῖος (anche nel fr. *SVF*, III, 327 e nella fine di III, 328: vedi sopra, nota *b*) nel senso di σπουδαῖος, cioè saggio, buono, pregevole, opposto, cioè, a φαῦλος.

§ 9. DISSERTAZIONI

(Διατριβαί)

Due libri di *Dissertazioni* (Διατριβῶν δύο) sono registrati da DL tra il περὶ χρειῶν e il περὶ ἡδονῆς. Nessun autore antico ci ha finora offerto una citazione di uno di questi libri di *Dissertazioni*. Nel paragrafo 10 dei *Libri fisici* abbiamo fatta l'ipotesi che da quel-

l'opera possa derivare il frammento relativo al fato e al libero arbitrio. Qui possiamo aggiungere, sempre per ipotesi, i due frammenti seguenti.

1 (576 A., 93 P.). CICERONE, *Tusc. disp.*, III, 76.

Contro la tristezza basta come consolazione il dimostrare che il motivo di essa non è disonesto [a].

1. *a*) Non mi sembra che il P. veda giusto, intendendo: «per alcuni la *consolatio* ha un compito solo, che è quello di dimostrare che il male (di cui uno si duole) non esiste». Piuttosto, la spiegazione è data da Cicerone stesso poco dopo; vedi il fr. **2**. Non sembra che qui sia toccata la questione del valore morale da attribuire alla λύπη *(aegritudo)* per sè stessa. Se Cleante avesse sostenuto che l'afflizione non è un vizio (cfr. *SVF*, III, 95, p. 23, 31, λύπην δὲ καὶ φόβον καὶ τὰ παραπλήσια οὐκ εἶναι κακίας), non si sarebbe forse occupato neppure di questa questione.

2 (577 A., 93 P.). CICERONE, *Tusc. disp.*, III, 77.

Non è un male ciò che non è disonesto [a].

2. *a*) La stessa dottrina di ZENONE, IV-V, **32** F. e di ARISTONE, V, **7** F. Cfr. anche *SVF*, III, 35 (CIC., *De fin.*, III, 29): *quae cum ita sint, effectum est nihil esse malum quod turpe non sit*; e III, 181, p. 44, 7, *neque aliud esse vere et simpliciter bonum nisi honestum, aliud quicquam malum nisi quod turpe esset* (AULO GELLIO, XII, 5, 7). Lo stesso Cicerone non è alieno dall'accettare il principio in sè; cfr. oltre il passo ora citato dal *De finibus*, anche *Tusc. disp.*, IV, 14 (*SVF*, III, 438, p. 107, 15). Ma ora si tratta di vedere se questo argomento sia sufficiente a consolare chi è afflitto. Nella discussione su questo punto, Cicerone stesso, o l'autore da lui seguito, arriva a mettere in dubbio l'applicabilità assoluta del principio stesso: se Alcibiade si addolora dopo che la sua nullità gli è stata dimostrata da Socrate, diremo che la causa del suo dolore non sia un male? — Nell'interpretazione delle parole «Cleanthes quidem sapientem consolatur qui consolatione non eget» il P. è incorso in un curioso equivoco. Non può esser dubbio che non si tratta di uno «additional statement» e neppure di una «inference from Cleanthes' definition»: quelle parole invece contengono una critica del metodo di consolazione usato da Cleante. Sarebbe buono quel metodo per consolare un sapiente, ma il sapiente si consola da sè!

F

SFERO

Introduzione.

Si direbbe che per una legge di compensazione la fama di Sfero che, lui vivo, si estese largamente fuori di Atene e della Grecia, dopo la sua morte venisse ad essere talmente circoscritta da rasentare il totale oblio. Degli undici numeri a lui concessi negli *SVF* [a], sei contengono solo notizie biografiche e aneddotiche, sicchè della sua produzione scientifica non rimangono se non cinque frammenti, riportabili con sufficiente sicurezza a quattro delle trentadue opere che di lui ricorda il catalogo di DL [b].

A lui spetta il merito di avere esportato la filosofia stoica. Persèo esportò soltanto la cultura, l'erudizione e soprattutto il suo ingegno, acuto e versatile; ma davanti all'ambizione tentatrice il filosofo si ecclissò, e rimase solo l'uomo intraprendente [c].

Sfero, invece, precorre gli Stoici dell'età romana, consiglieri di re, e direttori spirituali di grandi personaggi. Egli ebbe quindi in modo cospicuo le doti del propagandista e del missionario: cosa che, naturalmente, influì sulla sua produzione scientifica, rendendòla piuttosto larga che profonda, niente affatto originale, ma divulgativa e popolare [d].

a) I, 620-630, pp. 139-142.

b) Vedi più giù, fr. 5. — L'articolo di Hobein in *RE*, III A., 1684 ss., tende ad esagerare l'importanza data a Sfero nella tradizione della scuola stoica.

c) Vedi in questo volume il capitolo dedicato a Persèo, Introduzione e frammenti **2** e **3**.

d) Le mie vedute divergono in vari punti da quelle di Hobein, ma di ciò non è il caso di parlare in queste pagine.

Frammenti.

1 (620 A.). DL, VII, 177.

Di Zenone prima e di Cleante dopo [a] fu uditore quello Sfero di Bosforo [b] che, dopo essersi procurato un sufficiente corredo di dottrina [c], se ne andò ad Alessandria presso Tolomeo Filopatore [d].

1. a) Secondo Hobein, la nascita di Sfero dovrebbe mettersi con una certa probabilità verso il 285, in modo che sui venti anni egli potesse essere scolaro di Zenone, e dopo la morte di questo (264/3) trovarsi tra i discepoli di Cleante.

b) Βοσποριανός dovrebbe significare cittadino di Bosporos, cioè della città più comunemente conosciuta col nome di Panticapaion, l'odierna *Kertsch*. In Plutarco, invece, è detto che Sfero era Boristenista, cioè di Olbia, posta sulla confluenza del fiume Hypanis col Borysthenes *(Dniepr)*, oggi *Kudak*, non lungi da *Okzakov*.

c) προκοπὴν ἱκανὴν περιποιησάμενος λόγων mi sembra un'espressione eufemistica per dire che quando Sfero lasciò la Scuola, era tutt'altro che maturo come filosofo. Vedi anche fr. **2**.

d) Nonostante le osservazioni in contrario nel citato articolo del Hobein, ritengo che ci sia un errore in DL, o nella sua fonte; e che la chiamata del filosofo ad Alessandria sia stata fatta da Tolomeo Filadelfo († 247). Basta riflettere che Sfero doveva essere ancora molto giovane, quando accettò quell'invito. Il Filopatore non poteva far l'invito prima del 221/20, anno della morte di Tolomeo Evergete, ma allora Cleante era morto da un pezzo e Sfero già vecchio.

2 (621 A.; cfr. *SVF*, II, 1, p. 2, 23), DL, VII, 185.

* Tolomeo scrisse a Cleante pregandolo di andare lui stesso ad Alessandria o di mandargli qualcuno dei suoi discepoli. Ci andò Sfero, ma Crisippo rifiutò [a].

2. a) περιεῖδε «non se ne curò». La notizia in DL viene da un passo dell'opera περὶ ὁμωνύμων ποιητῶν τε καὶ συγγραφέων di Demetrio di Magnesia (vedi Schwartz in *RE*, IV, 2814), a proposito del carattere fiero e sprezzante di Crisippo. Subito dopo, Demetrio dava la notizia che Crisippo mandò a chiamare in Atene i suoi nipotini Aristocreonte e Filocrate, e si diede a educarli (μεταπεμψαμένου, cioè Πτολεμαίου, come si legge in Wilamowitz, *Antigonos von Karystos*, p. 104, invece di μεταπεμψάμενος, cioè Χρύσιππος, cambierebbe interamente il senso; ma non è sostenibile). Se c'è un legame tra le due notizie, a me pare non possa

essere se non questo: piuttosto che consigliere di re o precettore di principi, Crisippo volle essere educatore dei suoi nipoti. Anche questo sembra indicare che nella Scuola una certa nota di leggerezza dovette vedersi nella premura con cui Sfero nella stessa occasione non esitò a dire «I' mi sobbarco».

3 (622 A.). Plutarco, *Vita di Cleomene*, 2.

* Si narra che, fin da ragazzo Cleomene ebbe un'istruzione filosofica, essendo capitato a Sparta il Boristenita [a] Sfero, che dei giovani e degli efebi si occupava con impegno [b]. Ora Sfero, che era stato fra i principali [c] allievi di Zenone di Cizio, dovette ammirare l'indole virile di Cleomene e contribuire ad eccitarne l'ambizione. La dottrina stoica ha un non so che di rischioso e audace per gli animi grandi e impetuosi, ma se si unisce a profondità di sentimento e mitezza di carattere, contribuisce moltissimo allo svolgersi della bontà naturale [d].

3. *a*) Vedi fr. 1, nota *b*.

b) οὐκ ἀμελῶς, *non neglígenter*. La frase ha il suo giusto valore, se si presuppone che Sfero avesse assunto un obbligo; quindi il suo ufficio di maestro dei giovani dovette avere a Sparta un qualche riconoscimento. Ma ben poco noi sappiamo delle istituzioni spartane concernenti l'educazione e l'istruzione della gioventù (cfr. Oehler, *RE*, V, 2742 ss.).

c) ἐν τοῖς πρώτοις. La cronologia vieta d'intendere 'primi' in ordine di tempo; cfr. fr. 1, con la nota *c*.

d) La frase εἰς τὸ οἰκεῖον ἀγαθὸν ἐπιδίδωσι non è veramente molto chiara; ma ritengo da escludersi che possa intendersi: giova molto al raggiungimento del bene proprio dell'uomo, cioè della virtù. Basta riflettere che Plutarco non è uno stoico, e non parla qui da stoico, ma da critico.

4 (623 A.). Plutarco, *Vita di Cleomene*, 11.

Si rivolse (Cleomene) [a] all'educazione dei giovani e al così detto 'allenamento' [b], per il quale per lo più ebbe la collaborazione di Sfero, che si trovava sul posto [c]; sicchè rapidamente i ginnasi e le sissitie ripresero il loro decoro, e una minoranza per forza, ma la grande maggioranza spontaneamente e volentieri si ridusse alla famosa semplicità spartana antica.

4. *a*) I fatti a cui si accenna in questo paragrafo della biografia plutarchea si riferiscono al tempo immediatamente successivo al colpo di Stato del 227, da cui prese inizio la riforma generale ideata dal re Cleomene. Cfr. Lenschau, *RE* XI, 703.

b) τὴν λεγομένεν ἀγωγήν: cioè non quello che comunemente s'intende con la parola ἀγωγή, «educazione», ma tutto il complesso di quella istruzione e vita premilitare, per cui i ragazzi spartani si preparavano a divenire buoni soldati.

c) παρών, *praesens*, non limitandosi, cioè, a mandare consigli da lontano, ma assistendo personalmente all'attuazione della riforma. Sfero in questa occasione fu mandato a chiamare dal re? Non saprei, ma penso che se Plutarco avesse saputo di una continuata permanenza di Sfero a Sparta fino dagli anni della prima giovinezza di Cleomene, non avrebbe taciuto questo particolare così importante.

5 (624, 625 A.). DL, VII, 177; ATENEO, VIII, 354 e [a].

* Il re Tolomeo [b], volendo confondere il filosofo Sfero [c], che sosteneva che il sapiente non ha opinioni [d], fece portare in tavola delle melagrane di cera [e]. Ingannato dall'apparenza, il filosofo stendeva la mano per prenderne [f], quando il re lo fermò dicendo: «Ecco che il sapiente dà il suo consenso [g] al falso». Allora Sfero abilmente rispose che egli non consentiva al giudizio che quelle fossero melagrane, ma alla probabilità [h] che tali fossero: chè altro è la visione, percettiva [i] e altro il giudizio di probabilità; quella è infallibile e questo include la possibilità che la realtà sia diversa.

5. *a*) Ho riunito insieme i due frammenti che riferiscono lo stesso aneddoto e, pur con qualche variante nei particolari, debbono risalire alla stessa fonte. DL collega a questo un altro aneddoto, che va trattato separatamente; vedi appresso, n. **6**.

b) «Tolomeo Filopatore» DL; cfr. fr. **1**, nota *d*.

c) A scopo di chiarimento Ateneo aggiunge la notizia: «che era stato condiscepolo di Crisippo alla scuola di Cleante ed era stato invitato ad Alessandria dal re Tolomeo».

d) Si riferisce alla dottrina *sapientem nihil opinari*; cfr. ZENONE, III, **9** F. L'*opinio*, δόξα, prende per vero il falso.

e) Per Ateneo non si trattava di melagrane, ma di uccelli o di polli; a ogni modo (come dice chiaramente la frase ἐν τῷ δείπνῳ παρατεθεισῶν, e il fatto che Sfero allungava le mani per servirsi) si trattava di vivande e non di uccelli vivi, come oziosamente fantastica il Hobein nel citato articolo; senza dire che in tal caso il trucco sarebbe stato più difficile.

f) DL tace questo particolare, ma indirettamente lo conferma, dicendo che il re mandò un grido (ἀνεβόησεν) nel vedere che il filosofo c'era cascato (τοῦ Σφαίρου ἀπατηθέντος).

g) Si tratta del consenso, libero e volontario, alla percezione della realtà attraverso le sensazioni. Cfr. ZENONE, III, **15** F.

h) ὅτε εὔλογόν εστι ῥόας αὐτὰς εἶναι (in Ateneo ταύτας ὄρνεις εἶναι).

i) La καταληπτικὴ φαντασία, su cui vedi ZENONE, III, **16** F.

6 (625 A. [a]). DL, VII, 177.

Mnesistrato accusava Sfero di aver detto che Tolomeo non era re [b]. E Sfero pronto: « Ma con le doti che ha, Tolomeo è anche re » [c].

6. *a*) Ultima parte; per la prima parte di quel numero dell'A. vedi fr. **5.**
b) La sentenza stoica « solo il sapiente è re » veniva malignamente da questo ignoto Mnesistrato applicata al caso di Tolomeo.
c) Il filosofo distrugge l'accusa con un complimento al re. La sua risposta non può intendersi in altro modo che così: « Tolomeo ha tali qualità, che può chiamarsi sapiente e quindi anche re ». Sulle qualità del sapiente vedi ZENONE, II, 3-8 F.

7 (620 A. [a]). DL, VII, 177.

* Opere di Sfero:

1) *Sul mondo* (περὶ κόσμου) in due libri;

2) *Sugli elementi* (περὶ στοιχείων);

3) *Sul seme* (περὶ σπέρματος);

4) *Sulla fortuna* (περὶ τύχης);

5) *Sulle molecole* (περὶ ἐλαχίστων) [b];

6) *Contro gli atomi e le immagini* (πρὸς τὰς ἀτόμους καὶ τὰ εἴδωλα) [c];

7) *Sugli organi dei sensi* (περὶ αἰσθητηρίων);

8) *Intorno a Eraclito* (περὶ Ἡρακλείτου) in cinque libri;

9) *Diatribe* (διατριβῶν) [d];

10) *Sulla disposizione morale* (περὶ τῆς ἠθικῆς διατάξεως) [e];

11) *Sul dovere* (περὶ τοῦ καθήκοντος);

12) *Sull'istinto* (περὶ ὁρμῆς);

13) *Sulle passioni* (περὶ παθῶν) in due libri;

14) *Sul regno* (περὶ βασιλείας);

15) *Sulla costituzione politica di Sparta* (περὶ Λακωνικῆς πολιτείας);

16) *Intorno a Licurgo e a Socrate* (περὶ Λυκούργου καὶ Σωκράτους) in tre libri;

17) *Sulla legge* (περὶ νόμου);

18) *Sulla divinazione* (περὶ μαντικῆς);

19) *Dialoghi amatorii* (Διάλογοι ἐρωτικοί);

20) *Sui filosofi di Eretria* (περὶ τῶν Ἐρετριακῶν φιλοσόφων) [f];

21) *Sulle analogie* (περὶ ὁμοίων) [g];
22) *Sulle definizioni* (περὶ ὅρων);
23) *Sull'abito* (περὶ ἕξεως) [h];
24) *Sulle controversie* (περὶ τῶν ἀντιλεγομένων) in tre libri;
25) *Sulla logica* (περὶ λόγου);
26) *Sulla ricchezza* (περὶ πλούτου);
27) *Sulla fama* (περὶ δόξης);
28) *Sulla morte* (περὶ θανάτου);
29) *Arte dialettica* (Τέχνη διαλεκτική);
30) *Dei predicati* (περὶ κατηγορημάτων);
31) *Sulle ambiguità* (περὶ ἀμφιβολιῶν);
32) *Epistole* [i].

7. *a*) Dallo stesso numero dell'A. è tolto il nostro fr. 1 (vedi sopra). Mi è parso conveniente separare la notizia biografica dalla nota bibliografica.

b) Propriamente *De minimis*. Suppongo che con questo titolo, che non ha riscontro in altri autori stoici, Sfero volesse distinguere nettamente la sua teoria fisica da quella democritea-epicurea (vedi il titolo 6). Ha perciò evitato il nome *atomo* in quanto questo dagli avversari era considerato come *elemento*. Egli deve aver sostenuto che la più piccola parte pensabile, o raggiungibile, di materia non è un elemento, ma un aggregato, dissolvibile ancora per opera del fuoco cosmico.

c) Polemica contro la fisica e la psicologia epicurea. Cfr. RP, 378 *b*.

d) Il titolo 9 è evidentemente monco nel catalogo: il genitivo non si spiega, se non supponendo che sia caduto il numero dei libri in cui le dissertazioni erano distribuite. Il Fabricius (III, 576) univa a διατριβῶν il numero 5 (ε'), che secondo le consuetudini di siffatte liste va riferito al titolo precedente; proponeva cioè di leggere περὶ Ἡρακλείτου ε' διατριβῶν, cioè διατριβῶν πέντε. Ma tanto vale supporre che per una svista il numero sia fuori posto, e che originariamente si leggesse διατριβῶν ε'. Ma il numero dei libri delle diatribe non si conosce, se non per Cleante: due libri. Anche nella lista delle opere di Persèo il numero dopo διατριβῶν è caduto. Applicando il metodo del Fabricius vogliamo trasportare il numero δ' (4) unito a χρειῶν? Ha fatto bene l'A. a lasciare tutto come è nella tradizione.

e) Può intendersi anche «Sul precetto morale», sull' ʽimperativoʼ della coscienza.

f) Sui filosofi di Eretria vedi RP, 235-238.

g) Propriamente *De similibus*. Ho supposto che si tratti di un'opera morale, confrontando un titolo eguale nell'elenco delle opere di Crisippo, tra i libri etici, *SVF*, II, p. 9, 2. Vedi però la nota *h*.

h) Siccome ἕξις *habitus* è anche «modo di essere» peculiarità naturale, si può rimanere in dubbio se l'opera qui indicata trattasse di fisica o di etica. Un caso analogo per libri περὶ ἕξεων e περὶ ἕξεως di Crisippo, vedi in *SVF*, III, 197, 1.

i) Una distribuzione approssimativa delle opere elencate potrebbe essere questa: Libri dialettici e retorici: π. τῶν Ἐρ. φιλ. (20) — περὶ ὅρων (22) — π. τῶν ἀντιλ. (24) — π. λόγου (25) — τέχνη διαλ. (29) — π. κατηγορημάτων (30) — π. ἀμφι-

βολιῶν (31). Libri fisici: π. Ἡρακλείτου (8) — π. κόσμου (1) — π. στοιχ. (2) — π. σπέρμ. (3) — π. αἰσθητηρίων (7) — π. τ. ἐλαχίστων (5) — πρὸς τ. ἀτόμους κ. τὰ εἴδωλα (6) — π. μαντικῆς (18) — π. τύχης (4). Libri morali: π. τ. ἠθικ. διατάξ. (10) — π. ν. καθήκ. (11) — π. ὁρμῆς (12) — π. παθῶν (13) — π. βασιλείας (14) — π. νόμου (17) — π. ὁμοίων (21) — π. ἕξεως (23) — π. πλούτου (26) — π. δόξης (27) — π. θανάτου (28) — ἐρωτικοὶ διάλογοι (19) — διατριβαί (9) — ἐπιστολαί (32). Badando ai numeri, si può scorgere che parecchi gruppi dell'elenco sembrano composti per ordine di materia. Se ciò fosse costante, se ne potrebbe argomentare che, per esempio, il περὶ ὁμοίων e il περὶ ἕξεως dovessero essere di argomento dialettico o retorico. Ma poichè l'ordine è qua e là manifestamente turbato, bisogna concludere che non è senza pericolo il valersi di un tale criterio.

8 (626 A.). DL, VII, 159.

Il seme (dell'animale) emana da tutto il corpo [a]; sta di fatto che esso è generativo di tutte le membra [b].

Quello della femina è sterile [c], perchè manca di vigore [d] ed è scarso e acquoso [e].

8. *a*) Non può essere dubbio circa il modo d'intendere ἀφ'ὅλων τῶν σωμάτων. La stessa cosa in modo più chiaro è detta in *SVF*, II, 740, p. 212, 42 (Aetio): ἀπὸ τοῦ σώματος ὅλου καὶ τῆς ψυχῆς φέρεσθαι τὸ σπέρμα. L'aggiunta καὶ τῆς ψυχῆς ci riporta a Zenone; cfr. la nota seguente.

b) Data la citazione precisa di DL (Sfero dice che il seme... ecc. αὐτό φασι καταφέρεσθαι οἱ περὶ τὸν Σφαῖρον) bisogna dire che Sfero modificò la dottrina di Zenone, che nella derivazione del seme dava la massima importanza all'anima (vedi Zenone, IV-V, 13 F con la nota *a*), e addusse anche un argomento a sostegno della sua nuova teoria. Questo argomento si riporta senz'altro alla definizione del seme quale la leggiamo in *SVF*, II, 741, p. 211, 21: τὸ οἷόν τε γεννᾶν τοιαῦτα ἀφ' οἵου καὶ αὐτὸ ἀπεκρίθη, «quella cosa che è in grado di generare cose simili a quella da cui esso stesso si staccò». Sarà, dunque, probabilmente da attribuire a Sfero anche la definizione.

c) La stessa cosa aveva detto Zenone, IV-V, 14 F. Vedi la nota seguente.

d) ἄτονος, «senza *tonos*, senza quella particolare tensione che qualifica la vita. Si scorge qui facilmente lo scolaro di Cleante, al quale, come sappiamo, appartiene la teoria del *tonos*.

e) Non può essere dubbio che questo frammento risalga all'opera περὶ σπέρματος, come fu già osservato in nota dall'A.

9 (627 A.). Aetio, VI, 15, 1 (DDG, p. 405 b, 26).

La tenebra è visibile, perchè dall'occhio si effonde in essa un certo bagliore [a].

9. *a*) Sembra la risposta al quesito: si vede l'oscurità, oppure noi chiamiamo oscurità la mancanza di ogni visione? Sfero parte dal principio che l'occhio è luminoso, non di vera luce (φῶς) ma di quella che anche Cleante chiama αὐγή

(bagliore o riflesso). Se questa dottrina sia propria di Sfero, si può dubitare. L'A. annota che altrove lo stesso Aetio la dà come dottrina comune agli Stoici. Comunque, Sfero ne doveva parlare nell'opera περὶ αἰσθητηρίων.

10 (628 A., cfr. *SVF*, III, 285, p. 70, 11 ss.). CICERONE, *Tusc.*, IV, 53.

* Definizioni di Sfero:

La fortezza è disposizione d'animo [a] che obbedisce alla legge suprema nel far fronte agli eventi [b].

La fortezza consiste nel mantenere fermo il giudizio affrontando e respingendo quelle cose che sembrano tali da doversi temere.

La fortezza è la cognizione sicura [c] delle cose che sono da temersi e delle loro contrarie, e di quelle trascurabili del tutto [d].

10. *a*) Con *affectio animi* Cicerone traduce il termine greco ἕξις.

b) *in perpetiendis rebus.*

c) *scientia*, cioè ἐπιστήμη, come doveva essere anche nella definizione di Crisippo; cfr. *SVF*, III, 285 e 286.

d) Queste definizioni erano probabilmente nell'opera περὶ ὅρων e non hanno valore per il problema morale, ma per l'arte di definire. Cicerone dopo averle riferite adduce la definizione di Crisippo e aggiunge: « nam superiores definitiones erant Sphaeri hominis in primis bene definientis, ut putant Stoici sunt enim omnino omnes fere similes, sed declarant communes notiones alia magis alia.

11 (629 A.). PLUTARCO, *Vita di Licurgo*, 5.

Secondo Aristotele erano trenta da principio i collaboratori di Licurgo, ma due di essi si sgomentarono e si ritirarono. Sfero invece afferma che furono ventotto fin dal primo momento quelli che parteciparono al disegno di lui.

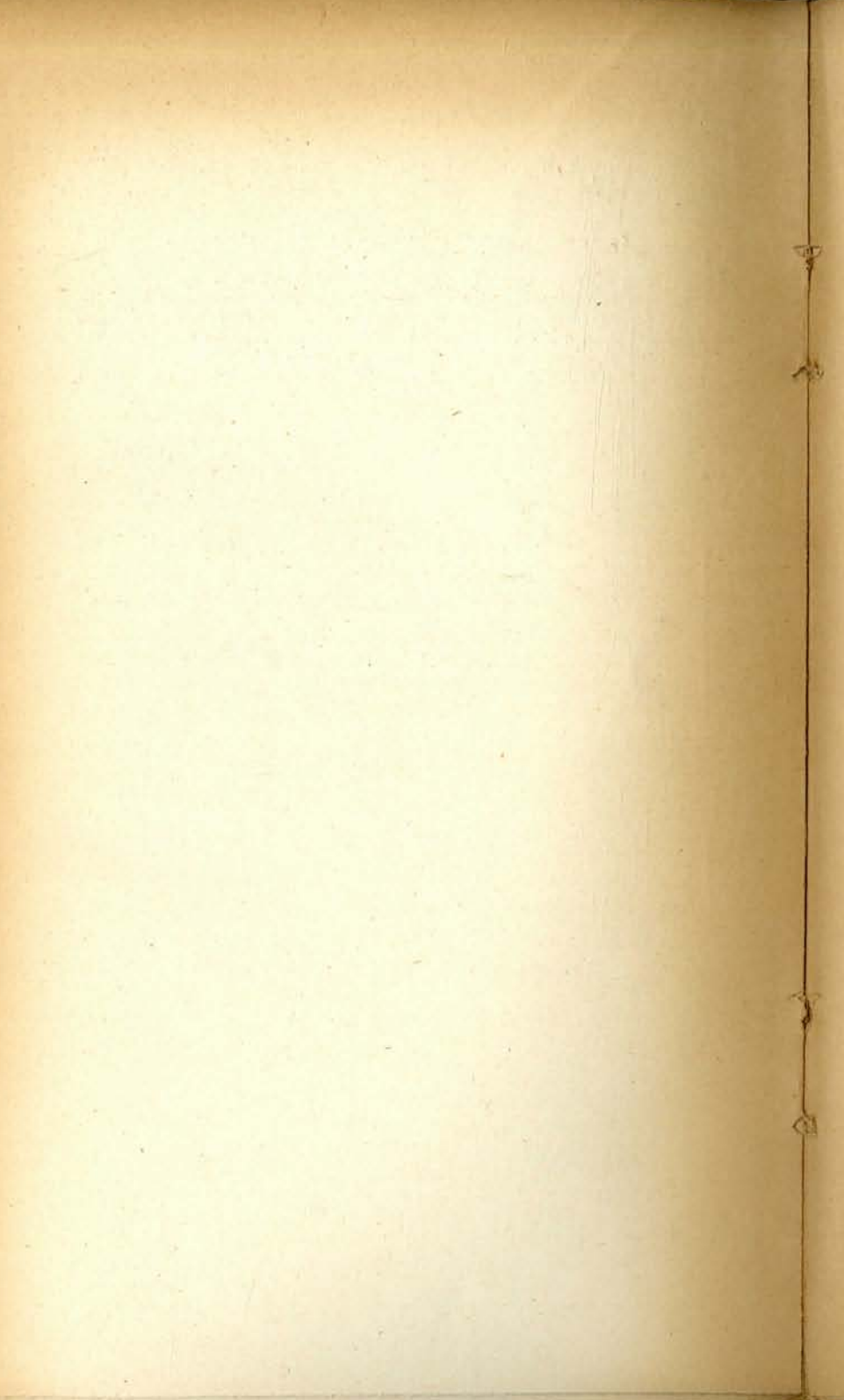
12 (630 A.). ATENEO, IV, 141 c.

I fiditi [a] recano loro anche gli epàicla [b]: cioè i più recano selvaggina presa da loro stessi cacciando, ma inoltre i ricchi portano pane e frutta di stagione, quel tanto che basti per il pasto comune, giacchè pensano che sia superfluo

portare di più di quanto basta, una volta che non se ne deve far uso [c].

12. *a*) Vale a dire i partecipanti del *fidition*, o pasto comune dei giovani spartani.

b) Vedi su questo termine PERSÈO, *Lo stato spartano*, fr. 1.

c) Non so perchè HOBEIN vorrebbe attribuire questo frammento a Persèo. Comunque, l'opera citata da Ateneo conteneva almeno tre libri (Σφαῖρος ἐν τρίτῳ Λακωνικῆς πολιτείας). Un'opera piuttosto estesa su quel soggetto sembra più che verosimile da parte di un uomo che visse a Sparta e fu collaboratore della riforma, nel senso di un ritorno all'antica frugalità e disciplina, compiuta da Cleomene.

APPENDICE I

(Correzioni ed aggiunte al vol. I).

II, **28**, *p. 24, nella nota b, sotto il numero* **28 a**, *si aggiunga*: Vedi inoltre *SVF*, I, 271: « il sapiente si occuperà della cosa pubblica ». Cfr. Cleante, *Opere morali*, § 8, **1** F.

— ivi, *nota d*: cfr. Cleante, *Libri logici, Introduzione*, p. 95.

III, **3**, *p. 29, aggiungere questa nota*: Il testo qui tradotto è di Sesto. In DL c'è probabilmente un *lapsus*, o forse una lacuna del testo, perchè Zenone è posto tra quelli che seguivano l'ordine logica-fisica-etica. Vedi la nota a Cleante, *Libri logici*, § 1, **1**.

III, **5**, *p. 29, nell'elenco delle fonti aggiungere* etc., *e sotto il frammento questa nota:*

Non sappiamo se con questa definizione era già in Zenone connessa la dimostrazione dell'indispensabilità della dialettica e della sua esclusiva appartenenza al sapiente. « Il dire bene, per essi (per gli Stoici) consiste nel dire cose rispondenti alla realtà (τὰ ἀληθῆ) e alla opportunità (τὰ προσήκοντα), ma ciò è proprio del filosofo nella più perfetta filosofia; e quindi per essi, soltanto il filosofo è dialettico ». Così Alessandro d'Afrodisia. Cfr. fr. **8**.

IV V, **11**, *p. 51, alla fine della nota b, aggiungere:* Vedi inoltre *SVF*, II, 933 e Cleante, *Libri fisici*, § 10, **4**.

IV-V, **38**, *p. 63, alla fine della nota a, aggiungere:* La cosa è certa, se si considera Aristone, II, **3** e **4** F.

VIII, **21**, *p. 88, alla fine della nota a, aggiungere:*

Lo stesso passo di DL è ripetuto in *SVF*, II, 704, p. 203, 20, con l'aggiunta delle definizioni del τυφών e del πρηστήρ, che però vengono attribuite ad altri autori, essendo introdotte con οἱ δέ (= *alii vero*).

21 bis (*SVF*, II, 707). AETIO, *Plac.*, III, 15, **2**.

* Il terremoto avviene per lo sprigionarsi e distaccarsi dell'umidità terrestre nell'aria [a].

a) L'attribuzione a Zenone può avere qualche probabilità, se si considera l'importanza da lui data alla ἀναθυμίασις eraclitea. Vedi CLEANTE, *Libri fisici*, § 3, 5.

Dopo VIII, **26**, *p. 94, aggiungere:*

27 (107 e 512 A., 54 P., cfr. *SVF*, II, 596 s.) [a]. ARIO DIDIMO (fr. 36 Diels) presso STOBEO, *Ecl.*, I, 20, 1 e, p. 171, 2 W.

* La sostanza cosmica trasformata dal fuoco diviene quasi il seme da cui poi si riproduce la forma e l'ordine dell'universo [b] tale quale era prima della conflagrazione.

a) Ζήνωνι καὶ Κλεάνθει καὶ Χρυσίππῳ ἀρέσκει è detto a principio di questo *placitum*, che quindi appare tre volte nei *SVF*.

b) La *Diacosmesis*. L'idea del seme è attestata anche in DL, VII, 135 (vedi sopra fr. **25**) *e*.

XI, **6**, *p. 102, aggiungere nella nota a:*

L'importanza di questo frammento sta nel fatto che la notizia dell'*Etym. Gud.* è data con la formula ἔστι γὰρ κατὰ Ζήνωνα τὸν Στωικὸν ἄναμμα νοερὸν ἐκ τοῦ θαλάσσης ⟨ἀναθυμιάματος⟩ come l'A. ha restituito il testo (cfr. CRISIPPO, II, 652). Ma probabilmente c'è un equivoco dell'epitomatore, giacchè la definizione del sole come ἄναμμα νοερόν sembra doversi attribuire a Cleante piuttosto che a Zenone. Vedi CLEANTE, *Libri fisici*, § 4, **2**.

XIII, **1**, *p. 108, aggiungere in fine della nota a*:

Ciò che Cicerone vuol dire con le parole «suo quamque rem nomine appellare» corrisponde al greco εὐθυρρημονέω, cfr. ARISTONE, IV, **2**, nota *a*.

Dopo il c. XVII *aggiungere:*

XVIII

DELLA LEGGE

(περὶ νόμου)

Introduzione.

Col titolo περὶ νόμου composero scritti speciali non soltanto Zenone, ma anche Cleante, Sfero, Crisippo e Diogene di Babilonia. Ciò prova che si dava a questa materia, nella Scuola, la dovuta importanza; e lascia supporre che ognuno di questi filosofi avesse qualche cosa da aggiungere o da modificare nella trattazione del suo predecessore o del suo maestro. Ma quello che noi possiamo ricavare dal materiale conosciuto (*SVF*, III, 308-376, pp. 76-91) non c'illumina gran fatto, e suggerisce, se mai, l'ipotesi che le differenze tra questi vari trattati dovessero trovarsi piuttosto nei particolari e nella forma, che nella sostanza e nei principî fondamentali della dottrina. Ora, per i principî stessi è fatto più d'una volta il nome di Zenone; e per questo possiamo arrischiarci a considerare come risalenti al più antico dei varî trattati περὶ νόμου i frammenti 165 e 162 dell'A.

Frammenti.

1 (162 A., om. P.). DL, VII, 88 [a].

* La legge universale, che è poi la retta ragione, penetra dappertutto e s'identifica con Giove, che è la mente suprema da cui è governato l'universo [b].

a) S'accostano in qualche modo gli altri autori addotti dall'A.: Cicerone, *De natura deorum*, I, 36: Zeno ... naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria. (La critica che segue immediatamente nel dialogo ciceroniano c'impone di correggere *divinam* in *deum*. Del resto, vedi le testimonianze che seguono); Lattanzio, *Div. inst.*, I, 5; Scolio a Lucano, II, 9; Minucio Felice, 19, 10.

b) Per questa teoria vedi Cleante, *Opere poetiche*, 1.

2 (160 A., 44 P.). Lattanzio, *De vera sap.*, 9 [a].

* La Ragione (λόγος) forma e dispone l'universo; s'identifica col fato e con la necessità; è Dio [b]; è l'anima [c] di Giove [d].

a) Il testo di Lattanzio coincide con quello di Tertulliano, *Apol.*, 21, salvo qualche lieve differenza formale (per es., Latt. *rerum naturae dispositorem atque artificem universitatis* = Tert. *artificem universitatis ... factitatorem qui cuncta in dispositione formaverit*).

b) Anche Minucio Felice, 19, 10: *rationem deum vocat Zeno.*

c) Cioè τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ Διός, che è tutt'uno col λόγος e con la legge universale. Vedi anche DL, VII, 135. (Cfr. Zenone, VIII, 25 F.), di dove non sarebbe giusto dedurre che di tutto ciò si parlasse esclusivamente nel Περὶ τοῦ ὅλου.

d) Per tutta questa teoria della ragione universale vedi l'Inno a Giove, Cleante, *Opere poetiche*, 1.

XIX

FRAMMENTI D'INCERTA PROVENIENZA

Introduzione.

Notizie sparse circa la teologia di Zenone si trovano raccolte in *SVF*, I, 152-159, 160, 163-166. La difficoltà di riportarle con qualche probabilità a questa o quella delle opere elencate da DL, si può valutare esaminando un po' da vicino il compendio offertoci da Cicerone, *De natura deorum*, I, 36. Questo paragrafo della compilazione ciceroniana è stato ripetutamente utilizzato dall'A. (*SVF*, I, 154, 161, 162, 165, 167), ma mette conto di leggerlo da cima a fondo, tralasciando, s'intende, la critica dell'espositore epicureo: «Zeno autem ... naturalem legem deum (v. sopra, XVIII, 1, nota *a*) esse censet, eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria. — Atque hic idem alio loco aethera deum dicit ... aliis autem libris rationem quamdam per omnem naturam rerum pertinentem vi divina esse affectam putat. Idem astris hoc idem tribuit, tum annis mensibus annorumque mutationibus. Cum vero Hesiodi Theogoniam, idest originem deorum interpretatur, tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum» etc. Questi *excerpta* risalgono ad almeno

quattro opere diverse, e perciò, per limitarci a un solo esempio, non possiamo mettere insieme i frammenti 161 e 162 A. Di una opera speciale di Zenone περὶ θεῶν non abbiamo notizia; ma si sarebbe tentati di fissarla per analogia, badando alla produzione di Cleante, di Crisippo e di Antipatro, e anche perchè ad una tale opera converrebbero in genere i frammenti che seguono. Ma neppure questa ipotesi basterebbe, se si deve credere al citato passo ciceroniano.

Frammenti.

1 (152 A., 108 P.). SESTO EMPIRICO, *Adv. math.*, IX, 133.

È ragionevole onorare gli dèi; ma non sarebbe ragionevole onorarli, se non esistessero [a]; dunque gli dèi esistono [b].

a) τοὺς θεοὺς εὐλόγως ἄν τις τιμῴη· τοὺς δὲ μὴ ὄντας οὐκ ἄν τις εὐλόγως, τιμῴη, cioè, alla lettera: «ragionevolmente uno può adorare gli dei, ma gli dei inesistenti nessuno può adorarli ragionevolmente».

b) Sesto introduce la singolare argomentazione di Zenone con le parole Ζήνων δὲ καὶ τοιοῦτον ἠρώτα λόγον (cioè: «faceva un ragionamento di tal sorta») e la fa seguire da osservazioni canzonatorie. Ma cfr. DIOGENE di Babilonia, fr. 32 (*SVF*, III, 216).

2 (153, 154 A., 36 P.). IPPOLITO, *Philosophumena*, 21, 1 (DDG, p. 571); GALENO, *Hist. philos.*, 16 (DDG, p. 608); CICERONE, *De nat. deorum*, 1, 36, etc. [a].

* Dio è principio di tutte le cose [b], non incorporeo, ma corpo ⟨sottilissimo e purissimo⟩ [c]; Dio è l'etere [d], mente suprema che governa il mondo [e].

a) Altre fonti riportate dall'A., vedi nelle note *d*, *e*.

b) Nel luogo d'Ippolito Zenone è ricordato insieme con Crisippo come sostenitore della sentenza ἀρχὴν θεὸν τῶν πάντων.

c) Galeno contrappone al pensiero stoico l'incorporeità del dio platonico, aggiungendo che tuttavia tanto Zenone quanto Platone non dicono niente circa la forma del dio. Ciò che ho aggiunto tra parentesi si ricava solo in parte da Ippolito.

d) Qui, oltre CICERONE, l. c., sono citati (154 A.) TERTULLIANO, *Adv. Marcionem*, I, 13, MINUCIO FELICE, 19, 10 e CICERONE, *Acad. pr.*, II, 126.

e) La notizia più completa sembra quella di CICERONE, *Acad. pr.*, II, 126, *Zenoni ... aether videtur summus deus mente praeditus, qua omnia reguntur.*

3 (155, 156 A., 38 e 51 P.). TERTULLIANO, *Ad nationes*, II, 4; *Adv. Hermog.*, 44; *De praes. haer.*, cap. 7.

* Dio e materia sono uniti e distinti; Dio si estende nella materia e la compenetra, come fa il miele nei favi [a].

a) Questo frammento appartiene probabilmente alla stessa trattazione a cui risalgono i frammenti **5-7**.

4 (157 A., 42 e 95 P.). AETIO, I, 7, 23 (GGD, p. 303, 11); S. AGOSTINO, *Adv. Acad.*, III, 17, 38.

* Dio è la mente del cosmo [a], ed è fuoco [b].

a) La prima parte è solo in Aetio, che però connette strettamente insieme Dio-intelligenza con Dio-fuoco (alla lettera: « Zenone dichiarò Dio l'ignea mente del cosmo »).

b) Non è affermazione inconciliabile con fr. 2, n. *d*; giacchè fuoco ed etere in ultimo s'identificano. Vedi ZENONE, VIII, **25** F., e CLEANTE, *Libri fisici* § 5, **3** e 10, **1** e cfr. *SVF*, II, 580 (DL, VII, 137): ἀνωτάτω εἶναι τὸ πῦρ ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι, e 1067 (CIC., *De nat. de.*, II, 63, *caelestem altissimam aetheriamque naturam, idest igneam*, etc. P. cita (Zen., 42) anche STOBEO, *Ecl.*, I, 129 b, p. 38, 2, ἀνωτάτω πάντων νοῦ ἐναιθέριον εἶναι θεόν. Per TERT., *De praes.*, 7, il dio-fuoco è eracliteo.

5 (161 A., 37 P.). EPIFANIO, *Adv. Haeres.*, III, 36 (DDG, p. 592); CICERONE, *De nat. de.*, I, 36 [a].

* L'essenza divina penetra dappertutto il mondo [b].

a) Vedi sopra, *Introduzione*, di dove risulta che questo passo risale a un'opera diversa da quella a cui appartiene il fr. XVIII, **1** (162 A.).

b) Nell'estratto ciceroniano è una *ratio quaedam* (λόγος? anima del mondo?) dotata di una forza divina. P., infatti, parla di λόγος eracliteo, rimandando alla sua *Introduction*, p. 22.

6 (158 A., 43 P.). TEMISTIO, *De anima*, II, p. 64, 25 Spengel.

* Dio attraversa tutta la materia [a] e si presenta sotto vari aspetti: dove è mente, dove anima, dove forza organica [b], dove stato naturale [c].

a) Questa prima parte, comune col fr. **5**, lascia supporre la derivazione da un medesimo testo zenoneo.

b) φύσις. Per il significato tecnico di questo termine vedi la nota *c*.

c) ἕξις. L'interpretazione di φύσις ed ἕξις va cercata in un passo di CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.*, II, p. 487 Pott. (*SVF*, II, 714), dove tra l'altro si legge:

ἕξεως ... οἱ λίθοι, φύσεως δὲ τὰ φυτὰ... μετέχουσι, cioè: «uno stato (modo di essere) naturale l'hanno anche le pietre, una forza organica le piante,» ecc. La scala degli esseri in questo luogo di Clemente procede dalla vita inorganica fino alla mente, esclusiva dell'uomo; in Temistio la scala è capovolta. Per la definizione della φύσις v. *SVF*, II, 1132.

7 (159 A., 47 P.). TAZIANO, *Adv. Graecos*, c. 3, p. 143 c.; CLEMENTE ALESSAN., *Protrepticus*, p. 58 Pott.; SESTO EMP., *Pyrrh. Hypot.*, III, 218.

* La presenza di Dio nel mondo e in tutti gli esseri non può avere limitazione alcuna [a].

[a] Le fonti qui rivelano la polemica antistoica da cui provengono. Taziano: «Dio secondo Zenone si rivelerà autore di cose turpi; si ritroverà nelle fogne, nei vermi e negli uomini che compiono azioni oscene» — Clemente: «gli Stoici fanno passare Dio per tutta la materia, anche la più ignobile, e in tal modo disonorano la filosofia» — SESTO: «Per gli Stoici Dio è uno spirito che pervade anche le cose immonde». Comunque, nè quisquilie siffatte hanno un serio valore davanti a una concezione imponente come la teoria ontologica di Zenone, nè questi era uomo da esitare davanti alle conseguenze estreme del suo sistema. Cfr. II, 16 F. con la nota.

8 (163 A., 66 P.). DL, VII, 148.

* La sostanza di Dio è tutto il mondo e il cielo [a].

[a] Tale affermazione era espressa anche da Crisippo nel primo libro περὶ θεῶν, come seguitando dice il passo di DL (= *SVF*, II, 1022). È un'altra formula per la concezione panteistica. Altrove, come abbiamo visto, il rapporto fra Dio e mondo è concepito come rapporto fra anima e corpo.

9 (165 A., 72 P.). CICERONE, *De nat. deorum*, I, 36 [a].

* Gli astri, gli anni, i mesi, le stagioni sono entità divine [b].

[a] Il testo è riportato sopra, nell'*Introduzione* di questo paragrafo.

[b] Notiamo l'affinità di questa affermazione con quella da noi riportata al commento di Esiodo (IX, 1).

APPENDICE II

UNO SCOLARO DI PERSÈO

ERMAGORA DI ANFIPOLI.

Fra i frammenti di Persèo è stato messo dall'ARNIM (*SVF*, I, 462, p. 102, 32) l'articoletto di Suida, che ci dà notizia di Ermagora e delle sue opere. Una breve illustrazione di quell'articoletto fu dallo stesso ARNIM inserita in *RE*, VIII, 692, 30-46. Inoltre, è da ricordare quanto intorno a Ermagora e al suo dialogo *Misokyon* scrisse R. HIRZEL, *Der Dialog*, I, p. 402), le cui conclusioni non mi paiono accettabili nè soddisfacenti [a].

Do qui tradotto il testo di Suida:

Ermagora di Anfipoli, filosofo, scolaro di Persèo.
Dialoghi da lui scritti:
Misokyon [b], o *Delle disgrazie;*
Ecchyton [c], che è una *ooscopia* [d] circa la sofisteia [e], contro gli Accademici [f].

a) Per esempio, il nome *Misokyon* è considerato senz'altro come un nome di classe (quale potrebbe essere il *Misantropo*), e del titolo Ἔκχυτον non si tiene conto, e tanto meno è presa in considerazione l'*ooscopia* e il resto.

b) Il significato del vocabolo è chiaro: colui che odia il cane, o i cani. Ma ‹cani› da Diogene in poi sono i Cinici, e quindi è naturale supporre che in quel dialogo si parlasse di Cinici e dei loro avversari. Da questo però non si ricava che Ermagora fosse ostile ai Cinici. Il dialogo, presentando la figura del nemico dei Cinici in un personaggio chiamato appunto Misokyon, poteva avere piuttosto lo scopo di ribattere le critiche anticiniche o di metterle in caricatura. Il secondo titolo ἢ περὶ ἀτυχημάτων (se non si tratta piuttosto di un'opera a sè, nel qual caso l'ἢ andrebbe cancellato) può far pensare che Misokyon attribuisse ai Cinici tutte le disgrazie; la cosa doveva avere una certa verisimiglianza, dato l'atteggiamento di quei filosofi mendicanti di fronte alla religione e alla morale tradizionale.

c) Ἔκχυτον, come chi dicesse « broda », roba più o meno liquida o mesciuta (ἔκχυτος = effusus), che poteva anche essere di ova battute; cfr. la nota *d*.

d) ἔστι δὲ ᾠοσκοπία, così in Suida. Deve trattarsi di un'operazione magica di *divinatio per ova*. Lo stesso Suida s. v. Ὀρφεύς ci ha conservato il ricordo di uno scritto orfico dal titolo ᾠοσκοπικά, in cui dovevano essere esposte le regole di quel genere di stregoneria.

e) Ho lasciato la parola greca, trascrivendola semplicemente col nostro alfabeto. Sul significato di σοφιστεία mi limito a ricordare ciò che ho detto nell'Introduzione ai *Libri logici* di Cleante (sopra, p. 96). L'interpretazione usuale, invece, considera σοφιστεία come un doppione di σοφιστική, e per questo passo di Suida giunge a una conclusione assai lontana dal vero. Secondo l'ARNIM (*RE*, l. c.), 'evidentemente Ermagora prese di mira il nuovo indirizzo introdotto da Arcesilao nell'Accademia, e contrapponendolo all'insegnamento dommatico della propria scuola, designò la critica degli Accademici col nome di 'sofistica'. Oltre l'equivoco sul termine σοφιστεία, è qui in giuoco un vecchio malinteso sulle parole di Suida; vedi la nota *f*.

f) Le parole del testo di Suida sono state fraintese e male divise dagli editori di Suida e dall'ARNIM, *SVF*, I, p. 102, 34: Ἔκχυτον· ἔστι δὲ ᾠοσκοπία. Περὶ σοφιστείας πρὸς τοὺς Ἀκαδημαϊκούς. Ma un titolo περὶ σοφιστείας è troppo astratto e sbiadito di fronte a Μισοκύων ed Ἔκχυτον, concreti e suggestivi, e originali. Aggiungasi quello che sopra ho detto (nota *e*) sul significato di σοφιστεία, e si troverà più naturale intendere ᾠοσκοπία περὶ σοφιστείας, πρὸς τ. Ἀ. Insomma, secondo me, nel dialogo, di cui è brevemente indicato da Suida l'argomento, si cercava d'indovinare, rompendo le ova, il successo professionale di un filosofo o di un suo allievo, e in tutto ciò Ermagora trovava un pretesto per prendere in giro gli Accademici.

INDICE